Г. П. ФЕДОТОВ

ТОМ XI

«МАРТИС»

Г. П. ФЕДОТОВ

Собрание сочинений

«МАРТИС»
SAM & SAM

Г. П. ФЕДОТОВ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВЕНАДЦАТИ ТОМАХ

«МАРТИС»
SAM & SAM
2004

Г. П. ФЕДОТОВ

ТОМ
ОДИННАДЦАТЫЙ

Русская религиозность.
Часть II.
Средние века.
XIII–XV вв.

«МАРТИС»
SAM & SAM
2004

ББК 87.3
Ф 34

Федотов Г. П.
Ф 34 Собрание сочинений в 12 т. Т. 11: Русская религиозность. Часть II. Средние века. XIII-XV вв. /Примеч. С.С.Бычков. - М.: Мартис, 2004. - 367 с.

В одиннадцатый том собрания сочинений Г.П.Федотова вошла вторая часть его последней фундаментальной работы, написанной по-английски в годы жизни в США.

ISBN 5-7248-0037-3
ISBN 5-7248-0077-7, т. 11 .

Предисловие

«Я ПЫТАЮСЬ описать субъективную сторону религии в противоположность ее объективной стороне, оставляя в стороне церковные догматы, таинства, обряды, богослужения, каноническое право и т. п. Меня интересует человек, человек религиозный, и его отношение к Богу, миру и своему ближнему, отношение не только эмоциональное, но также интеллектуальное, и волевое, то есть целостное отношение человека. Целостность религиозной личности является невидимым центром, из которого берут начало и обретают смысл основные явления не только религиозной, но и культурной жизни вообще... Я не отрицаю сверхъестественного, Божественного характера христианства как религии Откровения. Но я считаю, что ее реализация начинается с человеческого отклика на Божественную Благодать. История христианства есть история этого отклика; его культура — это культура соответствующего опыта».

Таков подход Г. П. Федотова к русской истории, как он сформулировал его в предисловии к первому тому «Русской религиозности», охватывающему Киевский период русского христианства с X по XIII столетия. Над вторым томом профессор Федотов работал вплоть до своей смерти в 1951 году. Именно этот второй том, к сожалению частично не завершенный, мы предлагаем читателю.

В своем понимании религиозной истории России и в поисках, прежде всего, «человеческого отклика на Благодать», Федотов опирался на фундаментальное убеждение православных христиан в том, что Бог продолжает действовать в истории, а человек является Его «соработником», что с того момента, как Слово стало плотью, десница Божия принимает участие в истории через тех людей, которые свободно и ответственно откликаются на дар искупления. Отсюда особая роль в православном благоче-

стии и вообще в религии святых – тех, кого Церковь почитает как людей, откликнувшихся на Божий призыв и реализовавших сверхъестественные возможности, дарованные им Богом. Именно этим личностям Федотов уделил особое внимание в первой книге этой серии – «Святые Древней Руси: X – XVII века» и в краткой монографии о святом Филиппе, митрополите Московском, жертве жесточайшего подавления оппозиции царем Иоанном IV в XVI веке.

В этих двух исследованиях, так же как и в серии статей, публиковавшихся в эмигрантских русских журналах, Федотов проторил путь литературному и научному жанру, который в современной русской религиозной литературе представлен удивительно бедно. Этот жанр – агиография, понимаемая не как перепевы средневековых житий святых, где переплелись история и легенды, и не как рационалистическая «демифологизация», а как подлинное изображение людей Божиих, предстоящих пред своим Владыкой и своими ближними во всей целостности религиозной и исторической индивидуальности. Усилия Федотова увенчались успехом – он сумел сочетать отличное историческое образование, полученное им в Санкт-Петербургском университете, со способностью интерпретировать первоисточники и исключительной проницательностью к проблемам религиозной жизни и человеческой жизни вообще. В своих научных трудах Федотов всегда оставался «гуманистом», любящим людей, или попросту – настоящим христианином. Утонченная сложность исторического исследования, которую, конечно, он любил саму по себе, как и любой добросовестный историк, всегда оставалась для него средством не только лучшего познания прошлого, но также и для понимания настоящего. К изучению судеб своего народа его привели, прежде всего, интерес к современной России, его участие в политической жизни и в революционных событиях 1905 и 1917 годов. Его тревога за свободу и справедливость, которые он воспринимал как евангельские ценности, заставила его изучать жития тех, кто успешно реализовал евангельские заповеди, по крайней мере частично, в конкретной исторической жизни русского народа.

Интерес к религиозной судьбе России был фактически основным интересом Федотова, и именно этой проблеме он посвятил многочисленные публикации в различных периодических изда-

ниях в период эмиграции. В 1935 году Федотов предпринял дальнейший шаг в своих исследованиях, перейдя от изучения личностей к изучению народной религии. Он опубликовал краткий исторический очерк о народной религиозной поэзии («Стихи духовные»), отражающей верования простых христиан, а иногда и пережитки язычества в Древней Руси. «Русская религиозность» продолжает это направление и является синтезом творческой деятельности Федотова. Даже в незавершенном виде (весь труд должен был охватывать период вплоть до наших дней) эта книга представляет собой не столько узкое исследование религии в России, но в высшей степени оригинальный и творческий взгляд на исторические судьбы России в целом.

Сам Федотов любил сопоставлять свою точку зрения на русскую историю с оценками классических русских историографов — Соловьева и Ключевского. Для последних Московское царство, созданное в XV и XVI веках после свержения монгольского владычества, представлялось вершиной русской цивилизации. По мнению славянофилов XIX века, оказавших влияние на формирование этой историографии, империя Петра I была изменой русской самобытности и капитуляцией перед чуждым ей Западом. Федотов, напротив, восхищается и Киевом и Петербургом, осуждая Московский период как темные века русской истории, которые были свидетелями триумфа в России своего рода русифицированного и, следовательно, искаженного византинизма, частично возрожденного современным советским государством. Оригинальность его видения в том, что он решительно порывает со славянофильским презрением к Западу; по его мнению, как Киев, так и Петербург принадлежат общей с Западной Европой цивилизации и разделяют с ней идеалы свободы и человеческого достоинства: Киев — посредством органической ассимиляции христианской веры, а Петербург — простым подражанием и принятием всего, приходившего с Запада.

Во втором томе «Русской религиозности» показано развитие московской идеологии в России и приводятся свидетельства ее постепенного торжества над остатками киевской культуры. Речь идет о монгольском владычестве на Руси, об имперской централизации государства, о подавлении Новгородской республики, о победе иосифлянской партии над «нестяжателями» и окончательной трагедии русской духовности.

Конечно, многие не согласятся с некоторыми выводами автора. Я не думаю, например, что оценка Федотовым Византии вполне верна; не Москва, а Киев был истинным наследником византинизма, который никак не может быть приравнен к восточному тоталитарному деспотизму и многие из духовных традиций которого, отчасти унаследованные Русью, были, по утверждению Федотова, впоследствии ею утрачены. Но историческое полотно духовного мира русского средневековья, начертанное автором, является наиболее глубоким и удачным из всех попыток подобного рода.

В последние годы многочисленные публикации в Советском Союзе были посвящены русскому прошлому и в особенности социальному, политическому и религиозному кризису конца XV и начала XVI веков. Важные публикации оригинальных текстов, монографии о ключевых личностях и социальные исследования появлялись[1] в большом количестве, подписанные именами таких высококвалифицированных ученых, как А. А. Зимин, Я. С. Лурье, А. И. Клибанов, Н. А. Казакова и другие. Критические и аналитические материалы, введенные в научный оборот этими авторами, несомненно, имеют большую ценность, но их выводы, как правило, искажены марксистскими предпосылками о том, что социальное и религиозное развитие определяются экономическими факторами. Это означает, что их исследования останавливаются на границе, откуда начинается религия русского народа. Но, как кажется, в последнее время в советской историографии стало развиваться новое направление. Примером его является книга Д. С. Лихачева, в которой поставлена проблема человечности, а, следовательно, и гуманизма, в такой манере, которая выходит за рамки обычной узкой марксистской проблематики[a]. Однако даже здесь религия в собственном смысле остается вне поля зрения автора.

Мы отсылаем читателя этого тома к нескольким кратким примечаниям о главных достижениях советской науки последних лет в областях, которых касался Федотов во время написания этих глав десяток лет тому назад. Таким образом, читатель сможет сам продолжить, если пожелает, изучение затронутых вопросов. Однако очевидно, что подход Федотова настолько шире

[a] Человек в литературе древней Руси. М. и Л., 1958.

подхода современных советских историков, что его взгляды и до наших дней остаются оригинальными и представляют огромную ценность, даже если принять во внимание достижения современной науки. С исторической точки зрения, масштаб исследований Федотова настолько велик, что они охватывают материалы, которые в других исследованиях остаются нерассмотренными. Его исследование «Измарагда», например, является исключительно оригинальным. Поэтому публикация настоящей книги, даже в менее полной форме, чем она задумывалась автором, является вкладом в современные знания о России, о самобытных чертах русского христианства и вообще о христианской вере.

Как мы уже упоминали, когда профессор Федотов умер, второй том еще не был завершен. Записка, приложенная к рукописи, дает представление о планах автора. Содержание книги должно было быть следующим:

1. Исторический фон
2. Народная религия
3. Измарагд (образованные миряне)
4. Стригольники (первая ересь)
5. Князья
6. Демократические города
7. Москва
8. Преп. Сергий Радонежский
9. Преп. Стефан Пермский
10. Северная Фиваида
11. Преп. Нил Сорский
12. Преп. Пафнутий Боровский
13. Преп. Иосиф Волоцкий
14. Юродивые Христа ради
15. Религиозное искусство
16. Заключение.

Три из задуманных глав, а именно «Демократические города», «Москва» и, что печальнее всего, «Заключение», не были написаны вовсе. Главы вторая и третья были объединены в большой раздел под названием «Христианская этика мирян»; глава «Князья», получившая в данном томе название «Феодальный мир», обрывается на середине.

Очевидно, что заполнить все оставшиеся пробелы глубокого труда Федотова — вне нашей компетенции. Мы осмелились кое-

что предпринять, используя только перо самого Федотова, дав английский перевод некоторых из его более ранних работ, соответствующих недостающим главам. Мы вполне сознаем тот факт, что литературная целостность книги страдает от такого метода, но нашей главной заботой было показать мысль автора и его общую историческую точку зрения. Последняя, действительно, вовсе не была бы ясна, если бы не было главы, посвященной «демократическим городам» Новгороду и Пскову, которые автор справедливо считает последними прямыми наследниками в средневековой Руси древней киевской христианской цивилизации. Поэтому мы включили в качестве пятой главы настоящей книги перевод статьи «Республика св. Софии», опубликованной за несколько месяцев до смерти Федотова[a]. Очевидно, что эта статья написана для широкой публики и не соответствует общему научному уровню остальной части книги, но она дает представление о том, что Федотов думал о Новгороде, и о том, какой могла бы быть законченная глава на эту тему.

Главы с восьмой по тринадцатую, представляющие собой переводы несколько расширенных соответствующих частей его русской работы о святых Древней Руси, имеют, в основном, вид, в котором они были приготовлены для данного издания самим Федотовым. Таким образом, поскольку несколько глав из первого тома «Русской религиозности» исходят из того же источника и поскольку два федотовских тома, издаваемые на английском языке, есть не что иное, как расширенная и переработанная версия книги «Святые Древней Руси»[2] (притом что идеи, лежащие в основе обеих книг, идентичны), нам показалось оправданным добавить оттуда еще две главы, просто переведенные с русского: главу «Трагедия русской духовности» и «Заключение». В определенной степени это компенсирует отсутствие задуманной главы о Москве и «последнего слова» автора. Мы хорошо понимаем, что данный том заслуживает более широкого синтетического заключения, но только автор мог бы его написать, Божественный же Промысл решил иначе.

И все-таки, сколь бы неполным ни выглядел этот том, представляющий собой, скорее, сборник независимых исследований по смежным темам, чем обобщающий труд, — работа Федо-

[a] Народная правда, № 11-12. Нью-Йорк, 1950, с.21-23.

това, мы уверены, будет с радостью встречена всеми теми, кто интересуется современным социальным и религиозным развитием в России, русским прошлым и вообще православием. Чудесное выживание Православной Церкви в России, ее отношение к государству в прошлом и настоящем, ее особая роль в экуменическом движении, ее самобытная духовность и этос русских христиан, стоящих перед лицом современного мира, могут быть объяснены только в свете исторического прошлого. Насколько я знаю, никто, кроме профессора Федотова, никогда не предпринимал попытки изучать русскую историю на основании оригинальных источников, имея в виду все эти вопросы.

Посмертная публикация данной книги стала возможной благодаря неустанным усилиям г-жи Елены Федотовой. Переводы на английский язык русских работ Федотова были вполне компетентно выполнены г-жой Лидией Кесич. Г-н Томас Е. Берд, г-н Джон Б. Дэнлоп и г-жа Анна Орлова оказали огромную помощь в редактировании и корректуре данной рукописи. Исправление и редактирование текста, написанного автором, для которого английский не был родным языком, было далеко не легкой задачей: если и остались некоторые неуклюжие фразы, то это объясняется боязнью редактора исказить авторскую мысль.

Протоиерей Иоанн Мейендорф.
Свято-Владимирская духовная семинария,
Нью-Йорк.
7 июня 1965 года

I. Историческая обстановка

Русское средневековье

Под термином «русское средневековье» мы подразумеваем два с половиной столетия между татаро-монгольским завоеванием Руси (1237-1240) и установлением Московской монархии (около 1500 года). Период, предшествующий средневековью, известен как эпоха Киевской, или Древней, Руси, а последующий за ним период – как эпоха Московского государства. Киевский и Московский периоды представляют собой две различные культурные формации, замкнутые в себе и значительно отличающиеся друг от друга. Начало русского средневековья не может быть обойдено даже при самом схематичном изложении мировой истории. Монгольское завоевание – это тягчайшая катастрофа, перенесенная Россией за всю ее историю. За этот период изменился весь строй ее жизни – социальной, политической и культурной. Даже географический центр русской истории переместился из Киева на северо-восток. Эта часть огромной равнины, находившаяся прежде на периферии Киевского союза княжеств, входила в Великое Владимирское княжество, а позднее – в Московское. Это была Великая Русь, как называли ее византийские греки, начиная с XIV столетия, – Великая Русь, которой удалось сбросить монгольское иго, объединить все ветви русской нации и затем создать многонациональную империю. Оставшаяся юго-западная часть Руси, некогда бывшая самой культурной и самой влиятельной в политическом отношении из всех русских земель, включавшая в себя город Киев, была захвачена Литвой и Польшей. Находясь в течение трех или четырех столетий в составе государств, где преобладали римский католицизм и западная цивилизация, эти ветви русской нации развились в особые этнографические единицы и затем оформились как отдельные национальности: украинцы (малороссы, как их

называли греки) и белорусы (слово неизвестной этимологии)[a].

В новые времена некоторые украинские историки, движимые националистическими чувствами (как, например, профессор Михаил Грушевский), заявляли, что весь Киевский период является частью только лишь украинской истории, отрицая, таким образом, всякую связь между Киевом и Великороссией, или Московией[b].

Это, безусловно, явное преувеличение. Даже если признавать, что Киев и Москва являются двумя различными культурными формациями, нельзя отрицать, что само название нации, язык, политические традиции и династия правящих князей (Рюриковичи) остались после монгольского завоевания неизменными. Великороссией была унаследована большая часть киевской литературы. Каждый северный историк начинал свое повествование с цитирования древней Киевской летописи, так называемой Начальной летописи, или «Повести временных лет»[c]. Неизменным оставалось и церковное устроение: Русь была митрополией Константинопольского патриархата. Глава Церкви, находившийся во Владимире, а позднее в Москве, получил титул митрополита, унаследованный от Киевской кафедры. В религиозной и культурной областях, составляющих предмет нашего изучения, преемственность традиции была даже более ощутимой, чем в политической и социальной сферах.

Конец русского средневековья невозможно определить столь же точно, как его начало. Монгольское иго было свергнуто в 1480 г., а сосредоточение политической власти в руках Ивана III в Москве завершилось примерно в 1517 году (покорение Рязани). Этот период между монгольским завоеванием и установлением московской монархии иногда назывался историками «удельной Русью»[d]. С допустимой степенью точности это название можно было бы перевести на язык Запада как «феодальная Русь». А. Эк, пишущий по-французски, употреблял выражение

[a] Вопрос этимологии обсуждается в: VAKER N. P. Belorussia. The Making of Nation. A Case Study. Cambridge, Mass.,1956.

[b] ГРУШЕВСКИЙ М. История Украины-Руси. В 10 томах. Нью-Йорк; Книгоспилка, 1954-1958.

[c] Имеется английское издание. См.: The Russian Primary Chronicle. Ed. S. H. Cross & O. P. Sherbowitz-Wetzor. Cambridge, Mass., 1953.

[d] *Удел* – территория, унаследованная князем от своего отца.

«le moyen age Russe», для того чтобы отличать русское средневековье от Киевского, или Древнего, периода[a]. Мы будем следовать его терминологии.

По мнению многих, если не большинства, ученых, русское средневековье не отличается самобытностью; оно рассматривается как переходный период между Киевом и Московским царством или, скорее даже, как мрачная прелюдия к последнему. Те, чьи политические интересы пробуждаются в связи с ростом московского государства, усматривают суть русского средневековья в «возвышении Москвы», то есть в непрерывном расширении Московского княжества за счет удельных княжеств, вплоть до их полного поглощения. Таким образом, этот период мыслится всего лишь прологом к возвеличению Москвы. Оригинальная средневековая литература еще более скудна, чем литература Киевского или Московского периодов, и эта видимая культурная бедность того времени также способствует тому, что ученые, как правило, этим периодом пренебрегают. Но это впечатление сменяется совершенно противоположным, когда мы обращаемся от литературы к искусству и духовной жизни. Поразительно, что самые темные века истории России обернулись золотым веком русского искусства и русской святости. Никогда, ни до, ни после того, не была превзойдена или хотя бы достигнута эта вершина мистической жизни и религиозного искусства. Московское царство должно было довольствоваться остатками, а позднее — всего лишь окаменелыми плодами — творческого средневекового духа. Творческие силы средневековья менее всего оставили свой след в литературе (меньше даже, чем в Киевский период). И по этой причине их свет как бы таится под спудом[3]. Средневековая Русь похожа на таинственную деву, богатую внутренним опытом, прекрасную с виду, но молчащую. Когда она все же пытается что-то сказать, то кажется косноязычной. Именно ей мы посвящаем большую часть данной книги.

[a] Еск А. Le Moyen-Age Russe. Paris, 1933.

Последствия монгольского нашествия

Многие поколения русских историков, принадлежавших к юридической или социологической школам[a], игнорировали огромное влияние, которое оказало монгольское нашествие на внутреннюю жизнь и институты средневековой Руси. Казалось, что признание насильственного внешнего влияния разрушит эволюционную логику исторического развития, так как историческая эволюция якобы должна определяться изнутри, а не извне. В настоящее время строгая приверженность такого рода теориям (гегельянским по происхождению) преодолена. Учение об имманентной эволюции неприложимо к России, которая всегда находилась на пересечении различных культурных потоков – из Византии, Западной Европы и мусульманского Востока. Монгольское нашествие погрузило Русь не в сферу восточной цивилизации, а в сферу язычества, против которого она столь долго боролась в течение Киевского периода.

Летописи и легендарные сказания того времени, составленные под непосредственным впечатлением от вторжения Батыя (1237-1240), не щадят мрачных красок в описании разрушений и опустошений, произведенных татарами. Цветущие города, вроде Киева, Владимира, Рязани, были разрушены до основания, их население почти полностью перебито или угнано в рабство, а большинство князей погибло в сражениях или было взято в плен. О размерах бедствия может свидетельствовать хотя бы тот факт, что такие великие некогда города, как Переяславль и Рязань, бывшие столицами княжеств, с того времени сходят с исторической сцены; позднее город Рязань был построен заново на другом месте, даже по другую сторону реки. Итальянский миссионер и путешественник Плано Карпини, проезжавший через Киев спустя пять лет после катастрофы, сообщает, что от всего города осталось не более двухсот строений; большинство жителей убито или угнано в рабство; окрестности усеяны человеческими черепами и костями[b]. Да и ма-

[a] Соловьев С. М. История России с древнейших времен. В 23 томах. Москва, 1857-1871; новое изд.: Москва, 1959. Ключевский В. О. Курс русской истории. В 5 томах. Москва и СПб., 1904-1922; 2-е изд.: Москва, 1937. Имеется перевод на английский язык.

[b] Цит. по: Соловьев С. М. История... Т. 2. Кн. 3. С. 319, 332 333, 336, 337. Гл. 3.

лочисленность дошедших до наших дней рукописей, писанных в Киевский период, — красноречивое свидетельство полного разрушения монастырских библиотек в Южной Руси.

Наихудшей чертой монгольского нашествия было то, что набеги татаро-монголов периодически повторялись, хотя и в меньших масштабах. Местные восстания против татар, отказ платить им дань или усобицы между князьями вновь и вновь приводили к появлению татарских полчищ, неизбежным последствием чего были массовые убийства и грабежи. Такие погромы повторялись каждые десять лет вплоть до второй четверти XIV столетия. Лишь тогда для Руси наступил период относительного спокойствия. В 1408 г. Москва была вновь опустошена татарами, а в 1455 г. великий князь Московский Василий II потерпел поражение от казанских татар и был взят в плен.

Однако не все русские города были захвачены или разрушены татарами. Города севера и запада, в основном, избежали этой участи: ни до Новгорода, ни до Ростова хан Батый не дошел. Еще более важное обстоятельство — победители не оседали среди побежденного населения; они даже не создавали собственного административного аппарата. Будучи кочевниками по природе и убеждениям, татары оставались в степях Юго-Восточной Европы, вне пределов Руси. Они удовлетворялись признанием своей власти и регулярной данью. В течение почти тридцати лет татарские чиновники — баскаки — занимались сбором дани с русских городов. Позднее (точная дата не установлена) сбор дани стал поручаться русским князьям, в частности тому из них, кому хан жаловал титул Великого князя — привилегию первенства на Русской земле. Таким образом, Русь, как и раньше, продолжала управляться своими князьями, в соответствии со своими законами и традициями. Но если ее внутреннее развитие не прерывалось, то все же оно было значительно замедлено. Национальной гордости был нанесен глубокий и непоправимый удар. Князья, вынужденные ездить в ханскую столицу на Волге (Сарай) или даже к великим ханам в Монголию, чтобы получить грамоты на свои наследственные владения или титул великого князя, испивали полную чашу унижений. Довольно скоро они стали добиваться поддержки завоевателей против своих же собратьев-князей в нескончаемой борьбе за территории и власть.

В Золотой Орде, как называлось татарское государство, тяж-

бы решались далеко не в соответствии с образцами правосудия, присущими традиционному русскому праву, а при помощи подкупа или посредством политического самоуничижения. Таким образом, очевидно, что татарское иго способствовало деморализации и снижению политической этики. О том красноречиво свидетельствует каждая страница летописей этого периода.

Церковь и завоеватели

Первая реакция религиозного сознания на постигшую Русь катастрофу была двойственной. С одной стороны, доминирующей нотой было признание справедливого суда Божьего. Неслыханное уничтожение русских дружин, одной за другой, из-за соперничества и раздоров между князьями явно указывало на гнев Божий, обрушившийся на Русь за ее грехи. Вот оценка летописца-современника:

«Но уже бяше Божию гневу не възможно противитися, якоже древле речено бысть Господем Исусу Навину, егда веде я Господь в землю обетованную, тогда рече: Аз послю на ня прежде в вас недоуменное, и грозу, и страх, и трепет. Такоже и прежде сех от нас Господь силу отня, а недоумение и грозу и страх и трепет вложи в нас, за грехи наша...»[a]

С другой стороны, чтобы пролить целительный бальзам на национальную рану, рассказывались легендарные истории о подвигах горстки героев. Особенно богато такими легендами было Рязанское княжество. Один повествует о благоверной княгине Евпраксии, выбросившейся из окна высокого терема вместе с маленьким сыном, чтобы избежать рабства и насилия над собой. Главным же героем Рязани был Евпатий Коловрат, который с несколькими соратниками сражался против огромной армии Батыя до тех пор, пока все его люди не были перебиты. Будто бы сам Батый восхищался храбростью Коловрата и даже сказал с сожалением: «Если бы такой вот служил у меня, держал бы его у самого сердца моего»[b]. В эпических сказаниях Рязани мы

[a] Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 1. Москва, 1862. (На самом деле «Тверская летопись», под 1339 г. – *Прим. переводчика*).

[b] Повесть о разорении Рязани Батыем. Изд. И. И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Гл. 39 // Сборник Отделе-

находим отголоски рыцарских идеалов киевских времен, тех самых идеалов, что отражены в летописях XII века и в знаменитом «Слове о полку Игоревом».

Некоторые из князей, убитые в битвах с татарами или в плену, были позднее канонизированы как святые мученики; среди них Юрий Всеволодович, великий князь Владимирский, его племянник Василий и особенно почитаемый князь Черниговский и Киевский Михаил. Позже у нас будет возможность изучить свидетельства их житий.

Несмотря на удар, нанесенный татарами, русская национальная гордость нашла некоторое утешение в воспоминаниях о былой славе земли Русской; память о ней сохранялась в никогда не прерывавшихся трудах летописцев, равно как и в необычном литературном фрагменте, известном как «Слово о погибели земли Русской»[a].

Но все же преобладала тема заслуженного наказания и необходимости покаяния. Призывы к покаянию составляют содержание пяти из семи сохранившихся проповедей Серапиона, епископа Владимирского, написанных около 1257 г. Подобно древним пророкам Израиля, он резок и неутомим в призывах осознать глубину постигшего Русь несчастья:

«Сила наших князей и воевод исчезла, воины наши, страха исполнясь, бежали, множество братий и чад наших в плен увели; многие города опустели, поля наши сорной травой поросли, и величие наше унизилось, великолепие наше сгинуло, богатство наше стало добычей врага, труд наш неверным достался в наследство, земля наша попала во власть иноземным; в позоре мы были живущим окрест земли нашей, в посмеяние — для наших врагов»[b].

ния русского языка и словесности. Т. 1. СПб., 1867. С. 88. (Цит. по: Памятники литературы Древней Руси. XIII век. Под ред. Д. С. Лихачева. М.,1981. – *Прим. переводчика*). См. также: Орлов А. С. Героические темы древнерусской литературы. Москва и Ленинград, 1945. С. 107.

[a] Слово о погибели Русския земли. Изд. Х. М. Лопарев // Памятники древней письменности. Т. 84. СПб., 1892. (См. также: Памятники литературы Древней Руси. XIII век. С. 130. – *Прим. переводчика*).

[b] Серапион. Слово III // Петухов В. В., ред. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. Прибавление. С. 8. (См. также: Памятники литературы Древней Руси. XIII век. С. 449. – *Прим. переводчика*).

Несмотря на то, что прошло уже много лет, острая боль, причиненная варварским завоеванием, не утихает. «Вот уж к сорока годам приближаются страдания и мучения, и дани тяжкие на нас непрестанны, голод, мор на скот наш, и всласть хлеба своего наесться не можем... Кто же нас до этого довел? Наше безверие и наши грехи, наше непослушание, нераскаянность наша!»[a]

Примечательно (и это вполне в духе древней русской Церкви), что в перечне грехов, за которые постигло русский народ Божье наказание, Серапион на первое место ставит грехи социальные: «...греховные и безжалостные суды, неправедное лихоимство и всякого рода грабежи, воровство, разбой и грязное прелюбодейство... сквернословие, ложь, клевета, божба и доносы и прочие сатанинские деяния...»[b] Необходимым следствием социального содержания обвинения является и социальный характер покаяния, к которому призывает проповедник: «Любовь к Богу проявим, слезы прольем, милость к нищим по силе сотворим, если сможете бедным помочь — от бед избавляйте»[c]. Эти слова епископа Серапиона показывают, что он был истинным представителем древнего киевского христианства, в его самом лучшем, евангельском, обличии. Он, как мы увидим дальше, принадлежал к разряду просвещенных иерархов.

Между этими двумя полюсами — отчаянным сопротивлением свирепому завоевателю и смиренным принятием поражения и рабства как справедливого наказания Божьего — Русь прожила почти столетие, пока наконец не прекратились татарские набеги и страна начала думать о возможности освобождения.

Различные политические позиции, усвоенные русскими князьями, нашли религиозное выражение в различных направлениях агиографических документов. Среди канонизированных князей некоторые погибли как мученики за веру или как защитники своего народа. Помимо св. Михаила Черниговского, самого знаменитого из князей-мучеников, был еще Михаил Тверской, осмелившийся поднять мятеж против татар спустя более чем шестьдесят лет после завоевания Руси; он был казнен в татарской столице в 1319 году[d]. С другой стороны, почитаются свя-

[a] Там же. С. 5. Слово II.

[b] Там же. С. 2. Слово I.

[c] Там же. С. 6. Слово II.

[d] Полное собрание русских летописей. Т. XV. СПб.,1863. С. 411-412.

тые, чьи жития обнаруживают промонгольские тенденции. Величайший из них — князь Александр Невский, для которого наиболее серьезным врагом был Запад. Его победы над шведскими и немецкими крестоносцами сделали его национальным героем, но за свои западные подвиги он был вынужден платить безусловным подчинением ханам [a]. Другой канонизированный князь, святой Феодор Ярославский, был изгнан из своего города и нашел убежище в Орде, где прожил многие годы, женился на татарской княжне и в конце концов вернул себе Ярославль при помощи монгольского войска [b]. Третий святой сам был монгольским князем, родственником Батыя, принявшим крещение. Поселившись в Ростове, он основал монастырь, обеспечив его безопасность тем, что даровал ему землю и привилегию неприкосновенности. Спустя много поколений, когда русские князья пытались нарушить эти привилегии монастыря, была составлена «Повесть о Петре, царевиче Ордынском», в которой неприкосновенность монастырских владений доказывалась ссылкой на ханский ярлык [c].

Это пример курьезной ситуации, в которой татары выступают защитниками Церкви. Действительно, ростовский случай не был единичным; он свидетельствует об общей тенденции монгольской политики. Чингисхан заповедовал своим преемникам терпимость по отношению ко всем религиям завоеванных народов. Мусульмане, буддисты и христиане равно пользовались защитой со стороны завоевателей-язычников; татары были обращены в ислам лишь в середине XIV столетия. Основной причиной подобной терпимости была искренняя вера татар в действенность молитв о благосостоянии ханов, возносившаяся духовными лицами всех исповеданий. В обмен за молитвы ханы Золотой Орды даровали Русской Церкви большие экономические и юридические привилегии: духовенство освобождалось от податей; епископам предоставлялась юридическая власть над духо-

[a] Мансикка В. Житие Александра Невского: разбор редакции и текст // Памятники древней письменности и искусства. Т. 180. СПб.,1913.

[b] Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития // Общество истории и древностей Российских при Московском университете. Чтения. № 254. Москва, 1915.

[c] Повесть о Петре, царевиче Ордынском // Православный собеседник. № 1. Казань, 1859.

венством. Никогда ни до, ни после монгольского владычества Церковь не пользовалась такими привилегиями, и митрополиты Московские бережно хранили в своих архивах так называемые ярлыки – ханские грамоты [a].

При таких обстоятельствах Церковь в течение длительного времени не принимала никакого участия в национальном сопротивлении. Тяжелые поборы, бывшие главной причиной народных восстаний. Церкви не касались. В некоторых местах, как, например, в Твери в 1339 г., отдельные епископы, будучи тесно связаны с местными князьями и населением, оказались втянутыми в антитатарское движение [b]. В целом, однако, епископы, особенно митрополиты, вели себя по отношению к завоевателям весьма осторожно, в своих молитвах за «царей» – они употребляли по отношению к ханам такой титул – они утверждали долг всех повиноваться Богом установленной власти. Это отношение изменилось только во второй половине XIV столетия, когда Москва почувствовала себя достаточно сильной, чтобы начать политику национального сопротивления.

Влияние татар на социальную и нравственную жизнь оценивалось русскими историками по-разному. Как правило, на татар сваливалась ответственность за все грехи и недуги древне-московской жизни: культурную отсталость средневековой Руси, грубость нравов, бесправное положение женщины и т.д. В религиозной сфере их влиянием объяснялись ритуализм и материализм, вытеснившие более духовное, евангельское понимание христианства; в социальной и политической сферах автократия царей и общее порабощение всех классов тоталитарным государством также часто приписывались татарскому наследию. Антилиберальная реакция среди русских интеллектуальных кругов в эмиграции вызвала к жизни идеи совершенно противоположного направления. Так называемая «евразийская» школа 1920-х годов восхваляла Московское государство, основывавшееся на принципе всеобщего «служения» и соответствующей социальной этике. Ритуализм провозглашался источником социальной энергии и наиболее типичной и ценной чертой русской религии. С другой стороны, ис-

[a] Приселков М. Д. Ханские ярлыки русским митрополитам // Записки историко-филологического факультета. Т. 33. СПБ., 1916. С. 1-115.

[b] Полное собрание русских летописей. Т. XV. СПб., 1863. С. 418-420.

торики этого направления подчеркивали близость данного типа общества и религии к мусульманскому миру. Согласно этой точке зрения, Чингисхан считался фактическим создателем Русского государства, цари московские — наследниками ханов, а русское православие — религиозным аналогом ислама тюркского типа.

Следует пока воздержаться от того, чтобы принять ту или иную сторону в данном споре. Обрести ключ к решению проблемы может только анализ религиозных и нравственных течений средневековья. Мы не можем дать ответ до тех пор, пока не завершим наше исследование. Однако вначале должны сделать два замечания, необходимые для общей ориентации.

Первое касается непосредственного отражения татарского завоевания в религиозной жизни. Картина была удручающая. У нас нет оснований не доверять обличениям Серапиона, утверждающего, что, несмотря на устрашающие проявления Божьего гнева, в народе не видно никакого улучшения. Следующий факт говорит сам за себя. В течение почти трех четвертей столетия после завоевания не было зафиксировано ни одного святого подвижника, ни одного основателя монастыря. За этот период никто не был канонизирован, за исключением нескольких князей. По-видимому, основным орудием этих несчастных поколений была не молитва, а меч. И только во второй четверти XIV столетия возникает новое монашеское движение — в масштабе, неслыханном в древнекиевские времена.

Второе замечание, которое отчасти предвосхищает общий вывод, состоит в том, что в полной мере влияние татарского правления стало ощущаться лишь в более поздний, Московский период, после освобождения от ига — что выглядит довольно парадоксально. До тех пор, пока татары считались национальным врагом, моральная реакция была достаточно сильна, чтобы противостоять искушению им подражать. Однако с середины XV века татары, крещеные и некрещеные, стали в большом количестве стекаться на службу к великому князю Московскому. Они проникали в ряды мелкопоместного дворянства и даже высшей знати. Спустя столетие Иван Грозный, покоритель Казани и Астрахани — двух татарских государств, положил начало развернутому наступлению на Азию. И чем глубже проникали русские в евразийский континент, тем сильнее поддавались его роковым чарам, отразившимся на характере цивилизации.

Политическая и социальная структура

Влияние татар ощущалось не в равной степени в различных политических регионах, на которые разделилась Русь. Самым первым и непоправимым был раскол между Восточной и Западной Русью, или, если воспользоваться этнической терминологией, между Великой Русью на востоке и Малой Русью (или Украиной) и Белой Русью на западе. Татары так никогда и не смогли завоевать западные русские княжества, расположенные на правом берегу Днепра и далее на западе, хотя беспощадно опустошили южные земли. После катастрофы 1240 г. Галич, самая западная русская территория, пережил блестящее, хотя и кратковременное возрождение; князь Даниил был даже увенчан титулом великого князя. Но западные русские, отделенные от восточных братьев, в конце концов оказались слишком слабыми, чтобы противостоять натиску соседей, и постепенно влились в состав Литвы и Польши, объединившихся в 1386 г. в единое государство под управлением общей королевской династии. Поляки, римо-католики, завоевали Галич и Волынь в первые годы XIV столетия. Литовцы, населявшие леса и болота между Русью и Польшей, были во времена татарского нашествия язычниками. В течение одного столетия или немногим более [a] им удалось без особых военных усилий и небольших разрушений подчинить одно за другим несколько русских княжеств — Полоцкое, Смоленское, Киевское, Черниговское и другие. Литовские завоеватели вскоре подпали под культурное влияние своих более цивилизованных подданных. Русский стал официальным языком Литовского государства, русское право и русские институты составили основное содержание литовского Статута (конституции). Часть литовской аристократии была полностью русифицирована. В вопросах религии литовские князья в течение некоторого времени колебались между русским православием и западным католицизмом, но когда литовский великий князь Ягайло (Ягелло) был избран королем Польши при условии, что примет католическую веру, выбор был предрешен.

Великие князья литовские стали католиками, хотя значительная доля литовской знати, включая некоторые семейства княже-

[a] Смоленск был захвачен литовским князем Витовтом только в 1404 г.

ского происхождения – литовские (Гедиминовичи) и русские (Рюриковичи), оставались православными. В течение длительного времени не наблюдалось попыток насильственного обращения; православные русские в Галиче и Польше также не преследовались. Это был счастливый период религиозной свободы в средневековом мире. Однако различия между Польшей и Литвой, хотя последние и были объединены общей правящей династией, были весьма значительными. Польша была католической страной с западной латинской культурой; Литва же была, в основном, православной и русской. Жившие в Литве русские исповедовали особый, русско-литовский патриотизм, и их ни в коей мере не привлекала судьба восточных, «московских», русских. Это давало повод литовским князьям думать о расширении границ своих владений на восток, с тем чтобы в конце концов объединить под своей эгидой все русские земли. Так началась длительная вражда между Литвой и Москвой; и здесь и там предпринимались попытки объединить русские княжества вокруг одного из двух возможных политических центров – Вильно или Москвы. Связь с Польшей в первом случае или с татарами во втором, различные формы правления – западный феодализм с парламентом и политической свободой для аристократии или централизованная восточная деспотия – обостряли конфронтацию. Одно обстоятельство существенно перевешивало в пользу Москвы. Азиатский мир не угрожал и не представлял никакой опасности для православия, в то время как римо-католические князья Литвы и короли Польши были в глазах русских еретиками; по понятным причинам русские не смогли преодолеть недоверие к инославному Западу.

В данном томе мы рассматриваем только восточное, или великорусское общество. В течение двух веков, пятнадцатого и шестнадцатого, Западная Русь почти не заявляла о себе. Не сохранилось никаких литературных памятников; все, что мы имеем от западнорусской литературы того времени, – это юридические документы и скудные летописи. В XVI веке наступило западное возрождение, которое затем в XVII веке оказало мощное влияние на Московскую Русь.

Возвращаясь к Великой Руси, которая, находясь под татарским игом, более или менее свободно развивала свою культуру, мы должны помнить о глубоких социальных и духовных разли-

чиях на различных ее территориях. Последние можно разбить на три типа: 1) владения удельных князей; 2) вольные города Новгород и Псков; 3) владения великого князя Московского.

Раздробление феодальных земель продолжалось и усиливалось среди плодовитых потомков дома Рюрикова. Все русские князья были Рюриковичами, хотя кровная связь между ними уже была несколько ослаблена и оказывала все меньшее значение как объединяющее начало в масштабе всей нации. Князья перестали переходить из одного города в другой; они оседали в своих уделах, и родовой принцип наследования, включавший в себя право побочного наследования, был полностью вытеснен семейным правом перехода владений от отца к сыну: каждый удел стал независимым государством.

Поскольку не существовало права первородства[4], дробление уделов дошло в XV веке до того, что уделы стали мало отличаться по своим размерам от боярских поместий. Гораздо в большей степени, чем в Киевской Руси, в экономической жизни населения и в политической линии князей ведущую роль стало играть сельское хозяйство. Основу экономической мощи составляли колонизация, вырубка девственных лесов, использование свободных крестьян в качестве рабочей силы. Торговля, конечно, не исчезла, но стала более ограниченной. Торговля с Византией утратила свое прежнее значение не столько из-за татарского ига, сколько из-за перемещения торговых путей в Восточной Европе во времена крестовых походов. Все же, для внешней торговли оставались открытыми три главных пути: восточный — через Волгу и Золотую Орду; южный — через Крым, где генуэзцы основали свои колонии (Каффа), и западный — через Балтийское море к городам немецкой Ганзы. Последний путь использовался Новгородом — единственным местом на Руси, где торговая деятельность глубоко затрагивала социальную структуру и жизнь населения. В остальных местах преобладала сельскохозяйственная модель.

Однако процесс раздробления Руси на княжеские уделы частично компенсировался противоположным движением — интеграцией малых уделов в большие территории, каждая из которых управлялась своим великим князем. Вначале был только один великий князь во Владимире; он назначался ханом Золотой Орды; но Владимир и другие города, к нему примыкавшие,

так и не смогли полностью оправиться от разрушений, нанесенных им в 1237 году. Владимир сам по себе перестал быть удельным княжеством и присоединялся к владениям того, кто получал титул и права великого князя, причем местонахождение и центр власти последнего оставались в пределах его собственного наследственного удела. Право на титул Великого князя Владимирского и всея Руси стало предметом соперничества среди наиболее могущественных княжеских линий. Это были, главным образом, князья, владевшие новыми городами, которые возникли вскоре после татарского вторжения: Тверью, Москвой и Нижним Новгородом. Кроме Великого князя Владимирского, стали появляться и другие великие князья – главы удельных княжеских домов в Твери, Рязани, Нижнем Новгороде, Суздале. Хотя в этой борьбе наиболее преуспела Москва, в XV веке Рязань и Тверь все еще оставались полностью независимыми. Каждое из этих великих княжеств представляло собой отдельный мир, со своими историческими традициями, отраженными в местных летописях, местным династическим патриотизмом и местными святынями. Князья стали менее воинственными и не столь безрассудно удалыми, как в Киевский период. Они больше заботились об экономическом благосостоянии своих земель, которые перестали быть предметом взаимного обмена. Однако феодальный дух чести и доблести не исчез полностью.

Новгород, называвшийся Великим (в отличие от других многочисленных городов с тем же названием), не был просто одним из городов среди многих других. Это был политический центр огромной территории, превосходившей по своим размерам все другие княжества Великой Руси, вместе взятые. Ему принадлежал весь север Руси от Балтийского моря до Урала и даже за Уралом. Правда, эта огромная территория была редко заселена и состояла, по большей части, из лесов и болот, но леса давали ценные меха – главный предмет экспорта из Новгорода. Благодаря торговле с немецкой Ганзой в Новгороде скопились огромные богатства, что резко выделяло его на фоне общей бедности Руси. Городом правила могущественная аристократия, причем между знатными семьями постоянно велась борьба за власть. Тем не менее политический строй в Новгороде был демократическим и республиканским. Таким образом, в некоторых отношениях Новгород был подобен итальянским средневековым

коммунам. В Новгороде был и князь, но он был не правителем города, а военачальником, игравшим весьма ограниченную роль в отправлении правосудия; избирался он из среды многочисленных русских Рюриковичей. Его власть не была ни наследственной, ни пожизненной. При первой же ссоре с новгородскими гражданами они «указывали ему путь вон». Перед вступлением в свои права он «целовал крест», то есть давал клятву соблюдать все права и привилегии Новгорода. Центральным органом власти — законодательной, административной и юридической — было общее собрание граждан (вече), избиравшее всех должностных лиц (тиунов). Новгород был «прямой» демократией без какой-либо представительской системы. Это было его главной слабостью, так как на буйных вечевых сборищах нормальное обсуждение государственных дел было невозможно и споры часто заканчивались потасовками и кровопролитием.

Другой слабостью Новгорода была его зависимость от поставок зерна, ввозимого из «нижних», то есть юго-восточных, русских земель. Именно поэтому Новгород не мог разорвать на длительное время отношения с великим князем Руси; результатом такого конфликта стал бы неминуемый голод. Этот вольный город на практике был вынужден призывать на службу князей — сыновей или других родственников великого князя, а в XV веке он даже призвал самого великого князя, который, в свою очередь, послал туда наместника. Тем не менее, несмотря на такие недостатки, Новгород оставался вольным городом до 1478 года. При всех слабостях прямой демократии, Новгород в течение более двухсот лет был самой свободной, самой богатой и самой культурной частью Руси. Как православная республика он был уникальным политическим явлением в восточном мире.

Псков, бывший одним из подчиненных Новгороду городов, в XIV веке стал независимым, получив наименование «младшего брата» Новгорода. У него были свои собственные выборные, а не наследные князья; его строй был демократическим, подобно новгородскому. Поскольку его территория граничила с владениями Тевтонского ордена, Псков был русским форпостом, вовлеченным в постоянную оборонительную войну против немецкого «похода на Восток». Это наложило определенный — воинственный и авантюрный — отпечаток на характер этой торговой республики, отчетливо отразившийся в местных летописях и не-

многих сохранившихся произведениях псковской литературы.

Московское княжество возникло последним в феодальном мире Великой Руси. В XII веке Москва была еще деревней, в XIII веке – пограничной крепостью Владимирского княжества. То, что она досталась младшему сыну Александра Невского, Даниилу, указывает на ее малое значение. Однако сыновьям Даниила Юрию и Ивану Калите († 1341) удалось одолеть Тверь в борьбе за обладание титулом Великого князя, и с тех пор, за исключением некоторых кратких периодов, Москва удерживала главенствующее положение над всей Русью (имеется в виду только Великая Русь). Этот поразительный успех был достигнут, прежде всего, благодаря хитрой политике по отношению к татарским ханам. На протяжении трех поколений московские князья были послушными подданными ханов. Они никогда не участвовали в мятежах и охотно помогали их подавлению. Такова была причина относительного спокойствия и порядка в московских землях, и это привлекало сюда множество переселенцев из других разоренных земель.

Наверняка это было единственной причиной, по которой митрополит Петр, уроженец украинского Галича, предпочел Москву в качестве своей резиденции почитаемому, но разрушенному Владимиру. Его преемник Феогност, грек по национальности, утвердил это перемещение кафедры (формально еще называвшейся Киевской). С этого времени главы Русской Церкви всей душой поддерживали все политические притязания преемников Калиты. Митрополит Алексий, русский по рождению, даже выполнял роль регента во время малолетства князя Димитрия (Донского). Отныне интересы Церкви неизменно отождествлялись с интересами Московской династии, несмотря на частые протесты патриархов Константинопольских и некоторых епископов. Московские князья, усиливавшиеся благодаря поддержке татар и Церкви, стали проводить политику постепенного расширения своих владений.

Для этих целей годились любые средства – от покупки или получения дарственной по завещанию до прямого или косвенного насилия, включая давление, захват, клятвопреступление, предательство. При помощи такой политики в течение всего XIV столетия они создали самое большое (после Новгорода), самое могущественное и наилучшим образом организованное княжество

на Руси. В управлении государством были использованы многие административные приемы, заимствованные у татар. Влияние Москвы ощущалось на всей территории Руси. В конце концов московский князь Димитрий дерзнул в 1380 году бросить вызов хану и одержал над ним победу в Куликовской битве. Это был преждевременный успех, за которым последовал длительный период упадка, задержавший дальнейшее развитие Москвы. Сын Димитрия Василий, женившийся на литовской княжне, жил под протекторатом своего могущественного тестя Витовта. Его внук Василий II Темный вынужден был вести длительную и трудную борьбу со своими родственниками из той же династии.

Церковь также, благодаря нерусским митрополитам – болгарину Киприану и греку Фотию, временно высвободилась из-под влияния Москвы и ее династических интересов. Вновь был возрожден общерусский и даже вселенский характер Церкви. Но это была лишь временная передышка. Во второй половине XV века Иван III, благодаря чрезвычайно стремительной последовательности событий, отчасти захватил, отчасти мирным путем присоединил несколько оставшихся удельных княжеств (Тверь, Ростов и Новгород). Он был первым автократическим правителем Великой Руси, хотя и не принял титул царя. Однако его амбиции пошли еще дальше. Он женился на византийской принцессе Софье Палеолог, племяннице последнего византийского императора, и с минимальными усилиями сокрушил последние остатки зависимости Москвы от слабых ханов Золотой Орды (1480).

После этого Русь, или Московское царство, как объединенное, независимое и могущественное государство стала претендовать на роль духовной и политической наследницы Византии. Византийской империи более не существовало; в 1453 году Святая София стала мечетью. Немного раньше между Византией и Русью произошел церковный раскол из-за унии с Римом. Находясь под угрозой турецкого завоевания, император Иоанн попросил помощи у папы и на Флорентийском соборе, вместе с патриархом Константинопольским и другими церковными иерархами, признал первенство папы и другие римские догматы. Исидор, последний русский митрополит греческого происхождения, был одним из инициаторов этой унии (1438). Но Русь не пошла за ним. По его возвращении в Москву он был низложен как отступник от православия; собор русских епископов избрал

его преемником Иону без какого-либо согласия или утверждения со стороны Константинополя (1448). Так началась фактическая автокефалия Русской Церкви. Она не вылилась в открытый раскол с греками, хотя восточные патриархи не хотели признавать новый статус Русской Церкви еще целое столетие, до 1589 года, когда митрополит Московский получил титул патриарха.

Однако одним из последствий этой церковной автокефалии было разделение внутри бывшей общерусской, все еще номинально Киевской, митрополии. Западная, или Литовская, Церковь обрела своего собственного главу с титулом митрополита Киевского и всея Руси непосредственно от Константинопольского патриарха, который жил теперь под властью мусульман и уже давно забыл про злополучную унию с Римом. После падения Константинополя Великий князь Московский стал считать себя единственным православным монархом в мире, а идеологи московского национализма, исходя из этого уникального положения, нажили огромный капитал.

Это было завершение длительного процесса. В течение двух столетий велась непрерывная борьба между крепнущей властью Москвы и остальным русским миром, удельным и республиканским. Победа Москвы стала возможной из-за разделений среди ее противников. Кроме того, не остается никаких сомнений в том, что широкие массы населения, в особенности низшие классы, приветствовали Московскую монархию. Для них она означала конец феодальных войн и установление устойчивого, пусть даже деспотического, порядка. Этот закон и порядок были куплены, однако, дорогой ценой, уплаченной, главным образом, высшими классами. Новый порядок вводился суровыми, подчас революционными, методами. Удельные князья часто оканчивали жизненный путь в московских темницах; свободные институты в различных городах были уничтожены; собственность поместных бояр и даже церковная собственность в Новгороде были конфискованы, многие знатные и богатые семьи были переселены в другие области, чтобы освободить место для новоприбывших из Москвы. Новые территории передавались в подчинение московским воеводам и дьякам. Правосудие никогда не было сильной стороной московской администрации. Несмотря на позднейшие исправления, сделанные в первоначальных ме-

стных летописях, в них все же можно уловить отзвуки горьких стенаний порабощенного населения Новгорода, Пскова, Ростова и Ярославля.

В XV и XVI столетиях последней надеждой всех врагов Москвы стала Литва. В самом деле, Великая Русь разрывалась Западом и Востоком. В политическом отношении Запад был представлен Литвой, где наряду с киевским населением и духовным наследием Византии появились, благодаря польскому влиянию, слабые (в то время) ростки латинской европейской культуры. Восток был представлен Москвой, где византийская культура уже отчасти смешалась с небольшим, но неуклонно возраставшим потоком тюркской и мусульманской цивилизаций.

Культурное развитие

В отличие от Киевской Руси, в своем культурном и духовном развитии средневековая Русь двигалась вполне определенно и в одном направлении. Она продолжала следовать принятому ею ранее политическому и социальному курсу, хотя и с отставанием примерно на одно поколение. В конце XIII века, во время монгольской катастрофы и ее последствий, сохранились еще представители церковной и литературной элиты, воспитанные в киевских школах. К этому периоду относятся героическая легенда о татарском нашествии «Слово о погибели земли Русской», «Житие Александра Невского», написанное в эпически-героическом стиле, а также пламенные проповеди митрополита Серапиона. В XIII веке был создан, хотя неясно – до или после татарского нашествия, – русский вариант греческой «Палеи» – краткий пересказ Ветхого Завета, приправленный резкой антииудейской критикой, так называемая «Толковая Палея».

В последующий период образованное поколение вымерло. XIV век в истории русской литературы – практически чистая страница. Конечно, исторические летописи не прерывались; особенно содержательными были новгородские. Но кроме них и официальных епископских посланий в нашем распоряжении всего лишь заметки двух путешественников – паломников в Константинополь. Тем не менее, после 1300 года восстанавливается прогрессивная тенденция. Несмотря на более глубокое,

по сравнению с Киевом, распространение варварства, эти два века характеризуются непрерывным ростом. Это придает силу и значимость даже самым скромным литературным документам.

В конце XIV века мощный культурный поток извне принес на Русь новое литературное оживление. Он пришел от тех же самых балканских славян, которые в X и XI веках передали Руси свою литературу на славянском (древнеболгарском) языке. Балканские славяне – на этот раз не только болгары, но в особенности сербы – в XIV веке переживали возрождение, которое ознаменовалось не столько оригинальными произведениями, сколько новой волной переводов с греческого и выработкой нового, витиеватого стиля. Из монастырей Константинополя и Афонской горы, где русские монахи жили бок о бок с сербами и болгарами, новые труды проникали в Россию. Нам известны имена некоторых русских в Греции, которые активно трудились как переписчики и даже переводчики; мы располагаем некоторыми рукописями[a]. Многие узы связывают этих русских монахов за рубежом с русским монастырем Святой Троицы, основанным преподобным Сергием. Некоторые выдающиеся славяне приезжали в Россию, оказывая глубокое влияние на церковную и литературную жизнь.

Митрополит Киприан был одним из них. Он был болгарином, получившим образование в Греции, и был послан из Константинополя как митрополит Литовский и Московский. Киприан известен своей деятельностью в области богослужебной реформы; он ввел на Руси новый богослужебный чин (Иерусалимский), а также новую редакцию богослужебных книг, приведя таким образом богослужение на Руси в соответствие с уровнем развития византийского богослужения того времени[b]. Другой из них, серб Пахомий, монах с Афона, начал свою русскую карьеру в качестве переписчика в Свято-Троицком монастыре и стал знаменит в Москве и Новгороде своими агиографическими трудами. Он переработал и написал заново около десятка житий русских святых в весьма витиеватом сербском стиле, установив

[a] Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV – XVII веков. СПб., 1903. С. 24-26.

[b] Мансветов И. Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Москва, 1882.

новый агиографический канон в России чуть ли не на три столетия вперед[a]. Третий из этих славян, Григорий Цамбляк, митрополит Западной Руси, оставил после себя сборник торжественных проповедей на церковные праздники, пользовавшийся большой популярностью даже в Москве[b].

Между сербами (или болгарами) и русскими, по-видимому, не существовало языкового барьера. Хотя народные разговорные диалекты развивались в различных направлениях, литературный язык оставался тем же, старославянским, с небольшими различиями в произношении и написании. Напротив, греческий язык был недоступен большинству образованных людей на Руси. Таково мнение А. Л. Соболевского, одного из самых глубоких специалистов по древнерусской литературе: «Древнерусский читатель, за редчайшими, значения не имеющими исключениями, не знал ни одного чужого языка»[c]. Поскольку вопрос о владении греческим языком является чрезвычайно важным для оценки древнерусской культуры, мы остановимся на нем подробнее.

Как ни странно, мы располагаем бо́льшим количеством данных о распространенности греческого языка на Руси в период средних веков, чем в Киевский период. Этим мы обязаны тому обстотельству, что библиотеки этого периода сохранились лучше, чем библиотеки более раннего времени. Следует априори допустить, что между Византией и Киевом существовали более тесные связи, чем между Византией и Москвой или между Византией и Новгородом. Однако отношения между Русью и Константинополем не прекратились после монгольского нашествия, несмотря на возросшие трудности для путешественников. Греческие митрополиты прибывали на Русь со своим духовенством, как и раньше. Русские кандидаты на митрополичью кафедру должны были сами ездить в Византию, живя там по нескольку месяцев или даже лет. Для того чтобы преодолеть нежелание греков посвящать местных епископов на высший пост в зависимой от них Церкви, они вынуждены были тратить на это много

[a] Яблонский В., *изд.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.

[b] Яцимирский А. И. Григорий Цамблак: очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904.

[c] Соболевский А. И. Переводная литература... С. VI.

сил, прибегая даже к подкупу. Святитель Алексий дважды ездил в Константинополь и провел там целый год, прежде чем был посвящен в митрополиты. После его смерти не менее трех русских епископов, иногда по очереди, а иногда и одновременно, ездили в столицу империи, тщетно добиваясь высочайшего сана. Следовательно, представители русского духовенства должны были возвращаться из Греции с некоторыми познаниями в разговорном средневековом греческом языке (или, быть может, они ехали туда уже со знанием языка), который, в своем церковном употреблении был не очень далек от святоотеческого греческого.

Константинопольские патриархи не ограничивали свой интерес к русским делам лишь назначением главы Русской Церкви. Мы располагаем десятками писем от патриархов к русским князьям и епископам как в греческих оригиналах, так и в русском переводе. В них затрагиваются различные вопросы: жалобы некоторых князей на несправедливые действия митрополитов, канонизация святых, отношения между митрополитом и епископом Новгородским, искоренение новой ереси и т.п. Время от времени в русских городах появлялись епископы греческого происхождения. Вероятно, этому факту обязан и местный обычай в ростовском соборе, где один из хоров пел по-гречески, а другой – по-славянски. В том же городе был монастырь, славившийся библиотекой греческих книг, которая привлекла внимание одного жадного до учения молодого человека, будущего святителя Стефана, епископа Пермского. Святитель Стефан – один из немногих русских, известных нам по имени, чье знание греческого языка является бесспорным. Мы не можем столь же определенно сказать то же самое о его биографе и соученике в Ростове – Епифании Премудром. Последний любил употреблять в своих писаниях греческие слова, но сам их выбор указывает на скудость словаря и исключительно устные источники его знаний. Вместо того чтобы пользоваться греческими словами для передачи абстрактных и богословских понятий, где греческий язык был бы вполне уместен, он пишет, например: «аркуда, то есть медведь», используя народное слово, а не классический термин [a].

[a] Чижевский Д. Предисловие //Житие св. Стефана, епископа Пермского. Изд. В. Г. Дружинин. Гаага, 1959.

Разговорный, или средневековый, греческий язык был более известен на Руси, чем классический язык отцов Церкви[a]. Очевидно, что некоторые все же были знакомы с последним, так как две рукописи XIV века содержат новые переводы или, скорее, новые редакции славянского Евангелия, несомненно, выполненные русскими. Одна из них датирована 1383 годом и была написана в Константинополе, другая – традиционно приписывается митрополиту Алексию, хотя атрибуция эта сомнительна[b]. Качество переводов доказывает мастерское владение языком.

С конца XIV века сохранилась интересная рукопись с претенциозным названием «Изящная греческая речь». По содержанию это не что иное, как краткий греко-русский словарь-разговорник, предназначавшийся для русских паломников или русских монахов в Греции. В некоторой степени он напоминает современные карманные разговорники для туристов. Греческие слова пишутся русскими буквами[c]. Однако после Флорентийской унии (1443) русские связи с Грецией ослабли, и, как следствие, уменьшилось знание греческого языка.

В конце XV века деятельный епископ Новгородский Геннадий предпринял первое полное (рукописное) издание славянской Библии. Двенадцать книг Ветхого Завета были переведены с латинского вместо греческого. Очевидно, причиной тому была невозможность найти либо греческий текст, либо человека, способного его читать и переводить. Аналогичная ситуация имела место в Москве в начале следующего столетия. Великий князь Московский Василий III не смог найти человека, который бы перевел ему с греческого «Толковую Псалтырь», обнаруженную им в дворцовой библиотеке. Князь был вынужден писать на Афон с просьбой прислать монаха, могущего перевести ее хотя бы на латынь[d]. Латынь была более распространенной, так как ею пользовались для дипломатических сношений с западными государствами.

[a] Соболевский А. И. Переводная литература... С. 283-289.

[b] Там же. С. 24, 26-31.

[c] Соболевский упоминает о наличии нескольких таких «словарей» в списках XIV и XV веков. Там же. С. 288.

[d] Там же. С. 285.

При настоящем состоянии научных исследований все еще невозможно выделить из всей массы книг, переведенных в течение монгольского периода, тексты, являющиеся результатом трудов русских переводчиков. Конечно, их было не много, по сравнению с ввезенными с Балкан. Они, как правило, не поддаются точной датировке. Многие произведения, вероятно, могли быть переведены в предшествующий, Киевский, период. Однако чрезвычайная редкость древних рукописей не позволяет сделать окончательный вывод. Соболевский высказывает мнение, что с появлением новых переводов «русская литература увеличилась почти вдвое»[a]. Даже если эта оценка преувеличена, Соболевский, несомненно, прав, утверждая, что «переводы гораздо более читались, чем оригинальные произведения, и оказывали сильнейшее влияние на народную фантазию... Новые эпохи в истории древнерусской литературы составлялись также переводами... Культурные движения в Московской Руси находили себе выражение не в оригинальных произведениях, а в подборе переводов»[b]. К сожалению, исследование влияния отдельных греческих авторов и их трудов на оригинальную русскую литературу еще не предпринято.

Как и в Киеве, большинство переводов служило для практического церковного употребления, то есть использовалось для наставления и поучения в духовной жизни. Были весьма распространены, в достаточном количестве, экзегетические труды, использовавшиеся для изучения Священного Писания. Особую ценность представляет толкование на четыре Евангелия Феофилакта Болгарского (XI или XII век), основанное на творениях Иоанна Златоуста и других ранних отцов Церкви. Златоуст оставался классическим толкователем для Церкви даже и в XIX веке. Некоторые другие толкования (на «Деяния апостолов» и Послания) носили характер сборников или catenae (цепей) и сохранили ценные отрывки из некоторых древних авторов, осужденных в свое время за еретические взгляды: Оригена, Феодора Мопсуетского, Аполлинария, Севера Антиохийского.

Что касается догматического наследия Древней Церкви, то средневековая Русь немного добавила к скудному и малочислен-

[a] Там же. С. 14.

[b] Там же. С. VI.

ному набору авторов более раннего периода: Кирилл Иерусалимский и Иоанн Дамаскин (как авторы общих трактатов), Григорий Назианзин и, вероятно, как результат болгарского влияния, «Против ариан» святого Афанасия. Последний труд, по-видимому, был недоступен среднему русскому читателю; однако были предприняты серьезные усилия для того, чтобы прояснить возвышенную и абстрактную мысль св. Григория, звучавшую совершенно невразумительно в неуклюжем и буквальном переводе: полезным руководством здесь послужили комментарии Никиты Гераклейского.

Новым и весьма важным событием был перевод всего «Corpus Areopagiticus» четырех трактатов и писем неизвестного христианского неоплатоника, жившего около 500 года по Р. Х.. Перевод выполнен сербским монахом Исаией и к XIV веку был уже известен на Руси. Богословие «Ареопагитиков» является весьма сложным, и не только для средневекового русского читателя. Мысль псевдо-Дионисия перегружена в философском отношении, намеренно затемнена, иногда вовсе непонятна. Перевод был слишком буквальным и часто маловразумительным[a]. Тем не менее пять сохранившихся списков XIV и XV веков, упомянутых Соболевским, свидетельствуют, что псевдо-Дионисий был читаем на Руси. Популярность этой книги, несомненно, была связана с новым мистическим течением того времени. Однако влияние дионисиевского богословия было много сильнее на христианском Западе, чем на Руси.

Среди ранних отцов Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин были наиболее читаемыми и любимыми авторами — свидетельство практической и этической направленности русского сознания. Новое собрание проповедей Златоуста добавилось к тем, что уже были известны в Киеве, как то: «Андриадис», «Златоструй», «Златоуст». В середине XIV века болгарский монах Дионисий перевел том проповедей Иоанна Златоуста с греческого, известный под названием «Маргарит» («Жемчужина»). На Руси он вскоре стал самым популярным из всех сборников Златоуста.

Существовало бесчисленное количество переводов греческих житий святых и патериков, которые почти полностью повторя-

[a] Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Москва,1855. II, 2.

ли оригиналы, а также богатая подборка греческих проповедей и аскетических трактатов. Все вместе, эти труды составляли ядро русских библиотек. Именно в области аскетической литературы были сделаны в этот период наиболее ценные дополнения. Киев вынужден был довольствоваться классической «Лествицей» Иоанна Лествичника; теперь же список духовных учителей, почитавшихся на Руси, увеличился до тридцати имен, почти полностью охватывая греческую ветвь христианской духовной традиции. Одними из самых популярных были Нил Синайский (V в.) и авва Дорофей (VI в.). Наиболее важным, однако, является тот факт, что после XIV века на Руси стали появляться труды представителей греческого и восточного мистицизма, до тех пор игнорировавшегося. Среди них мы находим Исаака Сирина (VII в.) и Симеона Нового Богослова (X – XI вв.) и большую часть апологетов византийского исихастского движения в Греции того времени: Григория Синаита, Каллиста, Игнатия Ксантопулоса и других.

Эти духовные писатели сразу же стали признанными учителями русского монашества. Характерно, что догматическое движение в Византии, связанное с исихазмом и получившее свое высшее выражение в трудах Григория Паламы (1296-1359), осталось совершенно неизвестным на Руси. Несмотря на почитание св. Григория Паламы, введенное на Руси митрополитом Киприаном, его трактат против «латинян» (римо-католиков) был единственным из его трудов, который был переведен и занял достойное место среди многих других полемических трудов.

Как и прежде, наиболее распространенными были не творения того или иного автора, а сборники отрывков разнообразного содержания, принадлежавших или приписывавшихся различным отцам Церкви. Из-за высокой стоимости книг одна единственная книга должна была стать подобием библиотеки и потому должна была претендовать, по возможности, на энциклопедичность. Преобладали вопросы этики и морали; статьи догматического характера терялись в море назидательного материала. Среди переводных, уже готовых энциклопедий этического содержания, пользовавшихся успехом еще в Киеве, были труды Анастасия Синаита и Никона Черногорца. Последний особенно высоко ценился за его два сборника: «Пандекты» и «Тактион».

В заключение мы сделаем общие выводы о характере и степени русской образованности в конце XV века на основании единственного пощаженного временем дошедшего до нас каталога русской монастырской библиотеки[a]. Кирилло-Белозерский монастырь был вторым после Троице-Сергиевой лавры как по богатству, так и по духовному влиянию на русское монашество. В 1489 году архиепископ Новгородский Геннадий разыскивал необходимые ему книги для борьбы против новой ереси жидовствующих; он обратился за помощью в три самых богатых монастыря своей епархии, в числе которых был и Кирилло-Белозерский.

Согласно описанию рукописей Свято-Кирилловской обители, представляющему собой подлинное культурное достижение того времени, в библиотеке насчитывалось 212 рукописных книг[b]; известно, что библиотека Троице-Сергиева монастыря имела в то время около 300 томов[c]. Особый интерес представляет распределение книг по содержанию. Более половины библиотеки составляют богослужебные книги и те части Библии, что используются при богослужении в Православной Церкви. Эта группа насчитывает 110 названий[d]. Священное Писание – для личного, а не богослужебного пользования – представлено 11 томами, причем только один из них является книгой Ветхого Завета (книга пророка Иеремии). Однако отсутствие ветхозаветных книг компенсируется двумя апокрифическими сочинениями: «Книга видений Исаии пророка» и «Хождение Иоанново», присоединенное к Апокалипсису. В этой связи интересно отметить, что в запросе архиепископа Геннадия наряду с библейскими Книгами Премудрости упомянута дидактическая книга Менандра (византийский сборник отрывков из афинского комедиографа IV века до Р.Х.).

Три следующие категории имеют почти равное распределе-

[a] Никольский Н.К. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV века //Издания Общества любителей древней письменности. Т. 113. СПб., 1897.

[b] Данный каталог не совсем полный. См.: Там же. С. XVI.

[c] Там же. С. XI, VI.

[d] К этому следует добавить, что большая часть сборников в библиотеке принадлежит к типу «торжественников», то есть антологий проповедей на церковные праздники.

ние (от 22 до 26 томов): жития святых, аскетические трактаты и сборники различного содержания. Творения отцов Церкви, по большей части моралистов и аскетов, насчитывают 14 томов; только в четырех томах трех авторов рассматриваются догматические вопросы; эти три автора – Кирилл Иерусалимский, Григорий Назианзин и псевдо-Дионисий. В каталоге упомянут всего один русский или, вернее, славянский автор – Григорий Цамблак, митрополит Киевский, чьи проповеди на праздничные дни представляют, главным образом, богослужебный интерес. Некоторые русские авторы нашли себе место в многочисленных сборниках, которые подробно описываются библиотекарем Кирилло-Белозерского монастыря.

Если принять количество томов за показатель популярности, то наиболее широко читаемыми авторами были: Григорий Назианзин (2 тома), Симеон Новый Богослов (2 тома), Никон (3 тома), авва Дорофей (3 тома), Иоанн Златоуст (3 тома), Исаак Сирин (5 томов) и Иоанн Лествичник (7 томов). Ни одна книга светского, исторического или научного содержания в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря не обнаружена.

Как бы ни были скудны оригинальные русские труды по сравнению с переводной литературой, они являются главными источниками для нашего исследования. Что касается греческих богословских трудов, то мы не знаем, в какой мере они усваивались русскими читателями. Вообще говоря, это зависело от их простоты и доступности изложения – критерий, весьма слабо применимый к авторам вроде Григория Назианзина или псевдо-Дионисия. Зато популярные богословские «энциклопедии» Анастасия Синаита и Никона Черногорца, проповеди Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина глубоко запечатлелись в русском сознании. Их главные идеи, даже их фразеология постоянно обнаруживаются в оригинальных русских сочинениях. Мы ограничимся здесь, однако, весьма кратким обзором этих работ, поскольку главный предмет настоящей книги – анализ оригинальной русской литературы.

Русские летописи остаются богатейшим жанром литературы той эпохи, особенно новгородские. Начиная с XV века, мы встречаем наконец двух великих писателей, бывших одновременно и великими личностями, – святого Иосифа Волоцкого и святого Нила Сорского, представлявших разные монашеско-ре-

лигиозные мировоззренческие течения того времени. Оба оставили после себя нечто большее, чем отдельные послания или проповеди на разные случаи; каждый из них создал по книге: это были первые богословские труды, появившиеся на русской почве, – «Устав» Нила и «Просветитель» Иосифа. Само собой разумеется, что на протяжении всего этого периода продолжается поток назидательных и канонических посланий епископов и митрополитов. С одной стороны, проповедей сохранилось мало. После митрополита Серапиона, жившего в XIII веке и бывшего последним представителем киевской культуры, единственным известным проповедником остается Григорий Цамблак, стоявший на позициях традиционной византийской риторики.

Для русской религиозности весьма характерно, что, несмотря на скудость памятников письменности, средние века оставили сравнительно обильную мемуарную литературу на исторические и географические темы. Имеются обширные описания паломничеств в Константинополь и Иерусалим, два отчета о поездке представителей русского духовенства, посланных на Флорентийский собор (1438), и в высшей степени интересное описание русского купца Никитина, совершившего путешествие в Индию. Среди исторических сказаний, по большей части включенных в состав летописей, многие посвящены монгольскому нашествию и знаменитой Куликовской битве (1380). К группе сказаний на тему Куликовской битвы принадлежит ряд эпических произведений (в прозе), главное из которых – «Задонщина». И наконец, великая историческая трагедия падения Константинополя нашла современного мемуариста, русского, жившего в то время в Константинополе и описавшего ужасные события под псевдонимом Нестор Искандер (Александр – по-гречески). Юридическая литература законов и хартий, а особенно завещаний русских князей, также содержит много ценных характеристик, могущих помочь пониманию русской религиозности.

Источники не столь уж скудны, как это может показаться, если судить по литературным стандартам. И что очень важно – вся русская литература средневекового периода продиктована нуждами и проблемами своего времени. Она уже не является отражением греческих или южнославянских идей, как это иногда бывало в Киеве. Период вдохновенного ученичества завершил-

ся. Какой бы обедненной ни была русская культура, она обрела самобытность и чувство ответственности. Отныне русская мысль включается в борьбу, исходя из своих собственных жизненных проблем — социальных, моральных, религиозных. И это придает свежесть и силу всем ее проявлениям.

II. Христианская этика мирян

Русское средневековье не было богато литературными творениями; по-видимому, и церковное проповедничество не было особенно распространено. Если некоторые епископы и священники продолжали учить начаткам христианской веры и морали, то их скромные попытки не были запечатлены в письменном виде. Потребность в церковно-богослужебных проповедях удовлетворялась готовыми антологиями классических проповедников, главным образом греческих, из которых излюбленным был Иоанн Златоуст. От того времени сохранилось лишь несколько канонических епископских посланий, не содержащих сколько-нибудь оригинальных религиозных идей. В отличие от Киевского периода, образованные и обладавшие литературным талантом миряне не оставили никаких сочинений, которые дожили бы до наших дней.

Зато XIV и XV века оставили нам обширную анонимную литературу «слов», то есть кратких статей разнообразного содержания, собранных в так называемые «Изборники» (сборники). Состав большинства этих антологий не был устойчивым, одна статья с легкостью заменялась другой, но некоторые «Изборники» сохраняли более или менее строгую форму и переписывались на протяжении многих поколений. По своему содержанию они разделяются на три типа: литургический (богослужебный), аскетический и нравственный. Первый тип включает в себя жития святых и проповеди на праздничные и великопостные дни [a].

[a] Славянские наименования богослужебных книг этого рода — «Изборник» и «Торжественник». Впервые они были напечатаны, в их окончательно сформировавшемся виде, в XVII в. и с тех пор перепечатывались в неизменном виде. В

Второй, или аскетический, тип предназначался для монашества и состоял из классических греческих трактатов о духовной жизни; эту категорию мы рассмотрим более подробно в данной главе. Третий тип – сборники, посвященные вопросам морали, – предназначался для общего пользования, то есть, главным образом, для мирян и приходского духовенства. Некоторые из этих сборников – результат индивидуального выбора и отражают чьи-то личные вкусы или просто случайный состав чьей-либо библиотеки. Но большая часть этих энциклопедий нравственности отличается устойчивым составом, объединенным общим названием. Однако под одним и тем же названием порою обнаруживается множество различных редакций (изводов).

Помимо сборников, состоящих исключительно из проповедей Иоанна Златоуста (подлинных или ему приписываемых) и известных под названиями «Златоструй» и «Маргарит» (Жемчужина), для нашего исследования представляют интерес только две антологии: «Златая цепь» и «Измарагд» («Изумруд»). Оба сборника датируются XIV веком, а своими цветистыми названиями творений восходят к традиционным византийским сборникам, состоящим из отрывков из святых отцов «Catenae patrum». В предисловии к одной из греческих антологий XI века, пользовавшейся большой популярностью на Руси, читаем: «Сии книги Господни убо заповеди и сих толкования имуще, такоже совокупляюще и последующе отеческих учений, едина главизна от другой приемлюще вину, якоже се некии златые цепи, с драгим каменьем и с жемчугом сплетены, выю крестьянства украшают»[a]. Русская антология, носящая название «Златая цепь», представлена весьма ограниченным количеством списков. С другой стороны, сохранилось примерно двести списков «Измарагда»[b]. Несомненно, это была излюбленная русскими мирянами, на протяжении почти четырех столетий, книга, предназначавшаяся для домашнего благочести-

настоящее время они не входят более в литургическое употребление, разве что в некоторых монастырях.

[a] Из «Пандектов» Никона Черногорского, гл.1. Греческий оригинал никогда не был опубликован. Цит. по: Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Раздел 55 // СОРЯиС. Т. 12. СПб., 1875. С. 224.

[b] Седельников А. Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1, С. 28.

вого чтения. И конечно, эти книги могут быть смело использованы как руководство в изучении светской этики средневековой Руси. Хотя об их составителе ничего не известно, общее мнение ученых сводится к тому, что это был русский, живший в XIV веке, — в соответствии с датировкой древнейшего из списков.

Большинство глав «Измарагда» надписаны именами греческих отцов, и хотя эти атрибуции не всегда верны, тем не менее во многих случаях их греческое происхождение и конкретный источник определены. Среди этого материала русские главы встречаются лишь изредка, однако греческие источники «Измарагда» не должны заслонять его подлинно национального характера. Выбор был русским, а не болгарским, чего нельзя сказать о более ранней литературе подобного рода. Длительное и весьма близкое знакомство с этими греческими текстами, во многих случаях сокращенными и даже измененными русскими переводчиками и переписчиками, сделало их неотъемлемой и жизненно важной частью русской религиозной и нравственной жизни. Не являясь непосредственным отражением этой жизни, тем не менее эти греческие тексты формировали ее и способствовали ее преображению на протяжении столетий; их влияние намного превосходило влияние немногих русских проповедников и моралистов благодаря их живости и выразительности, а также авторитету великих и святых имен. Можно утверждать, что влияние творений греческих отцов, отобранных и адаптированных русскими читателями, не только соперничало с влиянием Священного Писания, но, быть может, превосходило его. Русские народные духовные песни черпали свои темы не из Библии, а из апокрифов или греческих проповедей, включенных в популярные сборники.

Таким образом, различия между греческими и русскими памятниками письменности, бывшие столь существенными в Киевский период, где они соответствовали разным типам или направлениям русского христианства, теряют свое значение после монгольского нашествия. Но это не означало, что византинизм к этому времени одержал на Руси полную победу. Совсем наоборот. Подавляющее большинство цитируемых отцов принадлежит к Древней Церкви. Чисто византийские черты смягчаются и уравновешиваются русским евангелизмом, вдохновлявшимся такими учителями, как Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин. В результате возник определенный религиозный сплав, до

сих пор остающийся классической моделью русского православного благочестия. «Измарагд» является наилучшим ключом к пониманию этого благочестия.

К сожалению, несмотря на многочисленные критические исследования, «Измарагд» так и остался неопубликованным. Единственное издание, преследующее практические, религиозные цели, малоизвестно и не доступно за пределами России[a]. Русский историк литературы В. А. Яковлев проделал подготовительную работу для критического издания этого важного труда, но его планы, как и многие другие русские литературные и научные проекты, так никогда и не были осуществлены. Зато Яковлев все же опубликовал критическое исследование списков «Измарагда». Он разделил их на пять редакций и опубликовал обширные извлечения из каждой главы двух основных редакций[b]. Большинство статей «Измарагда» было опубликовано в других изданиях — в исторических обзорах и антологиях древнерусской литературы[c]. Основой для настоящего исследования послужили имеющиеся в нашем распоряжении печатные материалы, безусловно, не могущие заменить оригинальных рукописей, которые в настоящее время в США не доступны. Отдельные слова, проповеди или поучения цитируются постольку, поскольку они могут пролить свет на вопросы вероучения, затрагиваемые в «Измарагде».

При рассмотрении разных редакций «Измарагда», выделенных согласно классификации Яковлева, для наших целей имеют существенное значение различия между первой и второй редакциями. Дело не только в том, что вторая редакция «Измарагда», относя-

[a] Это издание «Измарагда» появилось в старообрядческом журнале «Златоструй». Москва, 1911.

[b] Яковлев В. А. К литературной истории древнерусских «Сборников» — опыт исследования «Измарагда» // ЗНУ. Т. 60. Одесса, 1893. В дальнейшем мы будем различать две главные редакции «Измарагда» ссылками на «Измарагд I» и «Измарагд II» соответственно.

[c] Особенно в: Архангельский А. С. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности: Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений. 4 тома. Казань, 1889-1890. А также в: Пономарев А. И. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. 4 тома. СПб., 1894-1898; Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // СОРЯиС. Т. 82. СПб., 1907. 54. С. 1-168; Срезневский И. И. Сведения и заметки...

щаяся к XV или к концу XIV столетия, вдвое превосходит по объему первую, восходящую к началу XIV века. Во второй редакции были опущены некоторые статьи первого извода, что свидетельствует об определенной тенденции, чрезвычайно важной в эволюции русской мысли. Вторая редакция, сохранившаяся примерно в двухстах списках, оставалась руководством для потомков, в то время как первая, дошедшая до нас всего в трех экземплярах, отражает дух XIV столетия или одного из его духовных течений.

Порядок глав в «Измарагде», как и во всех русских сборниках, обнаруживает полное пренебрежение к какой-либо систематизации. Составители следуют методу психологических ассоциаций или даже простого подбора идей. Исходя из единого религиозно-этического мировоззрения, составители антологий стремятся продемонстрировать различные стороны святоотеческого учения, одновременно предлагая своим читателям различные, зачастую противоположные, точки зрения отцов Церкви. Здесь нет прямого противопоставления – вроде «да» и «нет» Абеляра, но не скрывается наличие различных подходов. Составители глубоко осознавали сложность нравственной жизни, понимали, как трудно каждому найти для себя адекватный путь к спасению. Им присуща диалектика практического разума, которая иногда приводит к парадоксам, но не теряет при этом практической почвы реального опыта; их аксиологическая цель – быть руководством, а не идеологическим наставлением.

Таким образом, «Измарагд» – это не собрание общих мест на темы средневековой морали. Разумеется, общих мест предостаточно, но их сопоставление, а зачастую тонкое и остроумное изложение делают их привлекательными даже для современного читателя. При минимуме абстрактных рассуждений он найдет в них отражение тех же самых вечных проблем, с которыми сталкивается современный человек.

Все редакции «Измарагда», как и практически все русские «Изборники», начинаются с главы о книгах и «почитании книжном». Это не только практическое введение в мир религиозных истин, но одновременно изложение теоретических основ христианской веры и морали. Как в начале современных катехизисов мы находим учение о Священном Писании, а в католичестве и православии и о Священном Предании, так и в древнерусских «Изборниках» мы встречаемся прежде всего с учением о «книгах».

Русское представление о «книгах» или даже о «священных», или «божественных» книгах не соответствует богословской идее Священного Писания как боговдохновенного, непогрешимого собрания книг, известного под названием «Библия». На Руси не делалось попыток отделить Божественное Откровение от богословия, представленного в творениях отцов Церкви. Вся религиозная литература почиталась «священной» и «божественной». Предание включалось в Писание и участвовало в харизме божественного вдохновения. Разумеется, русский книжник не обсуждал эту богословскую проблему, да и едва ли был знаком с ней, но в сфере его понятий попросту отсутствует представление об устном Предании как таковом или о независимом авторитете Церкви. Идя дальше, он включал в сферу священного все свои книги, поскольку его библиотека практически не содержала никакой другой литературы, кроме «божественной». Отсюда его безусловное почитание всех вообще книг и заключенной в них премудрости.

«Подобны бо суть книги глубине морстей, в ню же поныряюще износят бисер драгий»[a].

«Увеждь, человече, яко книги всему добру мати есть, кормяще дети своя. Продай же сущая у себя и купи святыя книги»[b].

«Духовное же брашно сокровенно есть в сосудех книжных, снесено с небеси... О сем бо брашне ест речено, еже глаголется хлеб ангельский, се яст человек»[c].

Чтение книг в Древней Руси, безусловно, не рассматривалось с точки зрения приобретения теоретических знаний; это была школа практического поведения. В поучении «Како подобает крестьяном жити» говорится: «Присно святые книги почитай и внимай, створяа писанная в них»[d]. «Мнози непочитанием божественных писаний с правого пути совратишася и заблудивше погибоша... Бог же откры человеком святыми книгами разумети вся козни диавола»[e]. Составитель второй редакции «Измарагда» решительно отвергает ошибочную точку зрения, вероятно рас-

[a] Измарагд I. Гл. 3. Опубликовано в: Архангельский А. С. Творения... Т. 3. С. 114.

[b] Измарагд I. Гл. 71 // Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 228.

[c] Измарагд I. Гл. 24.

[d] Измарагд I. Гл. 27. Опубликовано в другой редакции в: Православный собеседник. Казань, 1858. С. 512.

[e] Измарагд I. Гл. 4.

пространенную в его время, что чтение книг – дело не мирское, а монашеское. «О человече, что говоришь, будучи в такой суете и во власти мира сего! Почему ты не отринешь свои печали, читая книги?»[a].

Интересно, что о книгах говорится не только во вступительных главах, но при каждом удобном случае, когда дело касается основ веры. Это естественно для средневекового сознания, понимающего христианство в первую очередь как религию закона. «Рече бо Господь: любяй Мя в законе Моем поучится день и нощь, и рекше в книгах... От Святаго Духа устроены книги, держа в руку не имат забыти онех страшных книг будущаго века, о них же пишется: судии судей книги розгнутся»[b]. И наоборот, отношение к священным книгам вводится в картину Страшного Суда: «Горе хулящим святые книги и не послушающе их... И тогда рекут ему: уже торг рассыпася и несть уже время на покаяние, иже бо зде ругаются святым книгам и не имут веры, тамо мучимы будут»[c].

Упор на просвещении, типичный для христианской этики, несет отпечаток рационализма. Отсюда потрясающее утверждение, часто встречающееся в древнерусской литературе: «Неведение же злее согрешения» – со следующим пояснением: «Ведый бо аще что согрешит, то весть о чем каятися, а иже невеглас, аще что согрешит, то мнится не согрешив и не творится зло сотворив»[d]. Путь от вероучения к практическому поведению представляется не столь уж трудным; трагический опыт апостола Павла (Рим. 7,19) казался странным наивному оптимизму русского средневекового сознания. Воздействие «священных книг» на человеческий дух описывается безотносительно к действию благодати. Иногда оно объясняется как результат частого повторения или привычки: «Воды бо часто капля каплющи и камень вдолит, тако и почитая часто книги с разумом, разрешит греховные соузы»[e].

[a] Измарагд I. Гл. 3.

[b] Измарагд I. Гл. 7.

[c] Измарагд I. Гл. 36 (из Ефрема Сирина) // Архангельский А. С. Творения... Т. 3. С. 18.

[d] Измарагд I. Гл. 3 // Архангельский А. С. Творения... Т.3. С. 114. Ср.: Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права. Предисловие к покаянию // РИБ. Т. 6. СПб., 1880. См. также: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 157.

[e] Измарагд II. Гл. 3. Опубликована в сочинениях св. Кирилла Туровского,

В практическом наставлении, как следует читать с духовной пользой, предлагается сначала сотворить молитву, а затем стараться прилежно вникнуть в смысл текста:

«Седящу ти на почитании и послушающу словес Божиих, первее помолись Богу, да ти отверзет очи сердечные не токмо написанная чести, но и творити я, да не в грех себе учения и жития святых прочитаешь, не сотворяюще. Егда убо чтеши книги те, прилежно чти, всем сердцем внимай, и двократы прочитай словеса, а не тщися, листы токмо обращая, но без лености чти, да плод приимеши спасения, и страх Божий вселится в тя»[a].

Одних только молитв и прилежания недостаточно. Для понимания человеку нужен разум, этот естественный Божий дар. «Велико зло есть еже книг не разумети, от них же бо успех приимати, от тех же неведением вред бывает. Тако бо и былия другоици естество целитвенное имуща, но иже я пиет, а не разумея, на кый вред есть, то умирает»[b]. И делается общий вывод: «Вси бо святии отци рекоша, яко с разумом достоит искати спасения, а не без разума трудитись. Всякому крестианину подобает чисто жити и смотря все по разуму творити, а не безвестно тещи по воздуху»[c].

Эта обращенность к разуму основывается на эллинистической концепции о верховном, главенствующем положении ума среди прочих свойств души. «А ум у человека пребывает в главном версе, между мозгом и теменем, занеже царь есть всему телу и самой души»[d]. В отрывке, приписываемом св. Василию Великому и отражающем антропологию классической патристики, мы находим следующее обращение: «Человече, вся еси восприял от Бога, разум и смысл, и хитрость, и ум и вся ти покорена суть в го-

которые могут быть найдены в: Сухомлинов М. И., изд. Рукописи графа А. С. Уварова // ПДП. Т. 2. СПб., 1858. См. также: Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 94.

[a] Измарагд I. Гл. 2 (перевод с греческого) // Православный собеседник. Казань, 1858. С. 179. Опубликовано также в: Шимановский В., *изд.* Сборник Святослава 1076. 2-е издание. Варшава, 1894. С. 1- 2.

[b] Измарагд I. Гл. 62 (из св. Иоанна Златоуста). Опубликована в: Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка X – XIV вв.: общее повременное обозрение. 2-е изд., СПб., 1882. С. 195; Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 120.

[c] Измарагд I. Гл. 31. Ср.: Гл. 42.

[d] Измарагд II. Гл. 67.

рах и в пустынях, в водах и по воздуху тебе на потребу и на пищу вдана суть...» И как вывод из этого: «Человече, да будет ти ум во главе и смысл царства небеснаго...» Затем следует длинное перечисление необходимых нравственных добродетелей, и, что примечательно, разум ставится превыше и прежде всего[a].

Ни в одной из редакций «Измарагда» не содержится даже намека на вред, который может быть причинен дурными или еретическими книгами. Молчаливо предполагается, что все книги божественны и священны. Тем не менее в Древней Руси имели хождение «индексы» (списки) апокрифических и запрещенных книг, унаследованные от Греческой Церкви. Один из таких «индексов» был включен в «Номоканон», книгу по каноническому праву, в версии, полученной из Сербии в XIII веке. Митрополит Московский Киприан выпустил собственное издание этого «индекса»[b]. Судя по большой популярности и распространенности апокрифической литературы, видимо, Русь почти не обращала на него внимания. Тем не менее мы располагаем статьей или проповедью, относящейся к средневековому периоду и выражающей подлинный страх перед еретическими книгами. Этот отрывок, несомненно русского происхождения, приписывавшийся авторству то Ефрема Сирина, то св. Кирилла, озаглавлен так: «Слово о книжном почитании и о учении»[c].

В начале автор советует читать священные книги и дает их краткий перечень: «Евангелие, апостол, паремиа, псалтирь и прочая святыа книги». Здесь несомненно стремление определить канон Священного Писания. Но, называя паремии, то есть отрывки из Ветхого Завета, предназначенные для богослужебного чтения, автор перемещается из сферы библейской в литургическую; либо он сам не знаком с полным содержанием Библии, либо не предполагает подобного знакомства у своих читателей[d]. Он продолжает рекомендации: «...А в отреченныя не приникати отинюд». А вот каковы эти запрещенные («отреченные») книги:

[a] Измарагд I. Гл. 42.

[b] Тихонравов Н. С. Отреченные книги Древней Руси // Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. 1. Москва, 1898. С. 144-146.

[c] Эта статья опубликована в: Никольский Н. К. Материалы... С. 81-82.

[d] Ср. аналогичное перечисление в современной рукописи: «Паремьи, псалтырь, евангелие, и составныя книги св. отец и апостол». Цит. по: Никольский Н. К. Материалы... С. 134.

«астрономия, звездочетья, сонник. Волховник, зелейник, птичи чарове, колядник, громник» и т.п. Затем следует длинный список книг по ворожбе, которые были широко распространены в Древней Руси. В наихудшем случае они принадлежали к области магии или оккультизма; в этом списке ничего не говорится ни об апокрифических, ни о еретических книгах. Мы не можем определить, знал ли автор об апокрифах как о запрещенной литературе и мог ли бы составить список такой литературы. Во всяком случае, он знал о существовании ряда опасных книг. Более того, он знал (в соответствии с церковной традицией), что еретиками «в святых книгах писана словеса ложнаа на соблазну невежам». Фальсификация Священного Писания, по-видимому, создает гораздо более опасную ситуацию, чем существование собственно еретической литературы. Каковы же критерии, позволяющие вникнуть в истинный смысл священных книг? Автор предлагает свой критерий: «Святии бо имели ум добр, и не превратен, и разум, данный Богом, да и те книги имуще не превратишася, ни по учению тех книг ходиша...» У еретиков тоже есть священные книги, но у них нет ни ума доброго, ни разума, данного от Бога. Пытаясь определить источник их интеллектуального несовершенства, автор предлагает свое собственное наивное объяснение: «Всмерделабося бяше душа их от сикеры винной [Суд. **13**, **7**]...»[a].

Как мы видим, анонимный автор не ссылается ни на благодать, ни на авторитет Церкви как верховного арбитра по вопросам вероучения. Он сохраняет тот же самый подход — морализаторский и рационалистический, — что и составители «Измарагда». Представление о Церкви как о едином организме или мистическом теле Христовом было слишком абстрактным и трудным для древнерусского сознания. Слово «церковь» употребляется почти исключительно для обозначения храма. Поэтому об авторитете Церкви следует судить по авторитету духовенства.

Некоторые главы «Измарагда» касаются обязанностей священников, а также обязанностей мирян по отношению к священникам. Только вторая редакция содержит статью «Како чтити пресвитеры», и в ней «иерейская власть и честь» основывается не на сакраментальной власти и благодати священства, а на их долге печься о душах других: «Ты бо [мирянин] токмо о спасении своем

[a] Никольский Н. К. Материалы... С. 82.

тщишися, а сим велика, яко како бо порученных им управити, а не научивше суд зол прияти». Недостойное поведение священника не освобождает верующих от обязанности относиться к нему с уважением. «А ты учения его слушай, и аще право учит, а не пытай его жития, ни укоряй его»[a]. Последнее условие — «аще право учит» — делает мирянина арбитром правильности учения, и это справедливо, так как оба они — и священник, и мирянин — имеют один и тот же источник истины — книги. В призыве, адресованном неизвестным автором своим сослужителям-священникам, об этом говорится прямо: «А еже мы не почитати начнем книг, то чим есмы лучше простецов?»[b] Другая сторона того же самого рационализма — это право (и долг) мирян на учительство. «Не рцем [миряне], аще бых имел учительство, то многих наказал. Дети имаши, други и ближники имаши, сия можеши совершенне наказати и мзды большей сподобишися. Се же есть убо речено, аще кто и от простец слово мудрости имат, не подобает таити»[c]. А что если епископы и священники не учат вовсе или учат неправильно из-за своего невежества или пренебрежения книгами? Эта ситуация смело рассматривается автором слова «О лживых учителях», который не скупится на выражения при обличении недостойного духовенства:

«О горе вам, наставницы слепии не учившися добре, ни утвержени книжным разумом, ризам красители, а не книгам, оставивше слово Божие, а чреву работающе, их же бог чрево... Наполнишася богатством имения и ослепоша, да уж ни сами учат, ни иным велят. О таковых бо рече пророк: будут бо в последние дни ругатели книгам, по своим похотям ходяще и будут лжи учители, иже введут многия в погибель и мнози имут последовати учению их неспасенному, но кривому и слабому... Егда пастуси возволчатся, тогда подобает овци овца паствити, в день глада, рекше смертнаго дни, не сущу епископу, и учителю, да аще добре научит простый и то добро... Доброе же учение приими, аще и святитель есть учай, то разумей, и писание глаголет: от плода их познает я»[d].

[a] Измарагд II. Гл. 56. Опубликовано в: Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 195; Шимановский В. Сборник Святослава 1076. С. 15.

[b] Измарагд I. Гл. 72. Частично опубликована в: Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 67; Павлов А. С. Памятники... // РИБ. Т. 6. № 7.

[c] Измарагд I. Гл. 16.

[d] Измарагд I. Гл. 71 (из св. Иоанна Златоуста) // Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 228.

Убеждение в том, что «книги» и человеческий разум являются достаточным источником истины и руководства в жизни, естественно вытекает из предпосылки, что книги содержат все необходимое для спасения. И это, действительно, убеждение русских авторов: «Ничто бо суть умолчали святые книги, еже нам на устроение. Мне же слезы приходят, егда слышу некия от церковных глаголюща, яко не суть сие в книгах писано»[a].

На этой прочной основе священных книг, то есть на Божественном Откровении, и опыте святых, которые в принципе не различаются, и строится христианская этика. Поскольку священник не имеет преимущества перед мирянином в области познания пути к спасению, то мирянин в своих шансах достигнуть спасения не отстает и от монаха. Хотя во всех православных системах этики монашество, или девство, занимает более высокую ступень, «Измарагд» — книга для мирян, составители которой стремятся обнадежить своих читателей, указывая им путь к совершенству. Они борются против предубеждения, что спасение невозможно или особенно трудно в миру[b], и подчеркивают опасности, подстерегающие человека в монастыре или в пустыне.

Слово псевдо-Афанасия «О различных образех спасения» утверждает: «Бог многи нам и различны пути спасения даровал... Не того же поста и жития и чистоты Бог истязает от живущих в миру, от тех живущих в горах и в пустынех, и в вертепех, и в монастырях житие имут... Мнози бо в миру живуще богоугодно достигоша меры тех, иже в пощении просияша в пустыни»[c]. Следующий ответ святого Нифонта заставляет умолкнуть тех, кто, принижая статус мирян, увлекал их монашеским идеалом: «Чадо, место не спасет никого, но дела спасут или осудят»[d].

В краткой главе, приписываемой Златоусту, сохраняется классическая иерархия ценностей: «Аще без печали желаешь быти, чело-

[a] Измарагд I.. Гл. 71 // Blasphemia (греческое сочинение, переведенное в XIV в.). Ср.: Седельников А. Д. Следы... // ТОДРЛ. Т. 1. С. 134.

[b] Ср. взгляды Кирилла Туровского в: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 130.

[c] Измарагд I. Гл. 46 // Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 52. Ср.: Измарагд I. Гл. 43.

[d] Измарагд II. Гл. 32. См. также: Vita Nephontis. Гл. 64 // Рыстенко А. В. Materialen zur Geschichte des Byzantinisch Slavischen Literatur und Schprache. Одесса, 1928. С. 36.

вече, то уклонися мятежа мирскаго; аще ли невозможно ти того сотворити, то и в миру живя не будеши лишен Царства Божия, только буди щедр и милостив и уклоняйся всякия неправды»[a].

Однако составитель «Измарагда» не согласен с этим скромным утверждением. Он переходит к наступлению, указывая на злоупотребления в монашеской жизни. Для многих отречение от мира оборачивается праздностью и паразитизмом. «Многия, ходивше в монастырь и не могуще терпети ту сущих молитв и трудов пробегающе и возвращаются, аки псы на свои блевотины; инии же в отчаяние впадше, горее перваго согрешения согрешают, овы сквозе грады мятутся, туне ядуще чужа хлебы... дни своя препровождают, позирающе, где пирови бывают»[b].

Еще более суровой критике подвергаются те, кто уходит в монастырь в надежде сбросить с себя бремя социальных обязанностей: «Аще ли кто нищеты ради отходит в монастырь, или детей не могий кормити отбегает их не мога печаловатися ими, то уже не Божия для любве отходит таковый, ни потрудитися Богу хощет, но чреву он угодие творит, отбегая порожения своего. Таковый веры ся отмещет и есть поганаго горши... Дети бо оставленные им голодом измирают и зимою изнемогают, боси и нази плачут, люте клянуще глаголют: почто нас роди отец наш и мати наша... Аще бо ны, братие, повелено чужи сироты кормити и не презрети их, кольми паче своих не оставляти... Не чернцем бо речено есть: наг бых и не облекосте Мене...»[c]

И все же монашеское мироощущение набрасывает тень на светскую этику «Измарагда». Мы ощущаем ее в аскетических правилах жизни, в грозных напоминаниях о смерти и Страшном Суде. И вообще во взгляде на жизнь как бессмысленную и безнадежную. «Слово св. отец о льсти мира сего» провозглашает, что «в мире сем вся нестройна и исполнено лжи... погибе истина и лжа покры землю... наше отечество на небесех, но мы только слышим о нем, но не имеем о нем представления». Это утверждение поясняется автором следующей притчей чисто платонического происхождения. Беременная женщина попадает в тюрьму, где у нее рождается сын, который и вырастает там,

[a] Измарагд II. Гл. 69. Ср. главы 71 и 138.

[b] Измарагд I. Гл. 26.

[c] Измарагд I. ГЛ. 27 // Православный собеседник. Казань, 1858. С. 512.

не имея никакого представления о внешнем мире и его красоте. Мать «многажды поведает ему о солнце, и о месяце, и о звездах, о горах и о холмех, и о дубровах, и как птицы летят и как кони бегут, и земля жито растит и вино и овощ». Но сын, который не видел и не знает ничего, кроме тьмы, не верит этим рассказам. «Тако и мы в изгнаннем житии сем рождшеся и не веруем слышаще небесное житие, но точию сию маловременную жизнь знаем, худыя и убогия сласти, в нем же рождены есмы»[a].

Это платоническое настроение, тоска по небесному отечеству, редко выражается русскими авторами. Русскому сознанию ближе другая, восточная буддистская притча, которая также нашла себе место в «Измарагде». Это притча «О страннике и единороге», хорошо известная в средневековой литературе. Убегая от преследующего его единорога (в «Измарагде его заменяют лев и верблюд), странник срывается в глубокую пропасть. Падая, он повисает на кусте, корни которого непрерывно подгрызаются драконом. Но даже окруженный со всех сторон угрозой смерти, человек спешит удовлетворить свою жадность и срывает с куста золотые и серебряные листья (русский вариант)[b]. Мысль о том, что правда и справедливость безнадежно исчезли из этого мира, просвечивающая в первой, платонической притче, не только пустила глубокие корни на русской почве, но, возможно, даже выросла на ней. «Слово св. отец о правде и неправде»[c] — название другой главы «Измарагда», представляющей немалый интерес для истории русской этики. «Убо первее правда бысть Богом сотворена в человецех, потом же от неприязнена действа неправда воста, и прияша человецы неправду и возлюбиша, а правду оставиша и отвергоша. И остави я правда по своей воле ходити...»[d] Впервые эта тема появляется (в XV веке) в ли-

[a] Измарагд II. Гл. 76. Ср. аналогичную мысль, хотя и без символической формы, в проповеди «О славе мира сего» в: Пономарев А. И. Памятники... Вып. 3. СПб., 1894. № 39.

[b] Измарагд I. Гл. 10. Эта притча заимствована из легендарного жития свв. Варлаама и Иоасафа, но составителем «Измарагда» она приписывается «болгарским книгам» — возможно, слабый отголосок богомильской литературы без всякого намека на ересь.

[c] О двойном значении русского слова «правда» см.: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 200.

[d] Измарагд II. Гл. 135 // Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 40.

тературе. Затем получает развитие в русском фольклоре, в песнях и сказках, становясь одним из самых глубоких убеждений русского народа: «Правда живет на небесах, а неправда – на земле»[a]. Однако в «Измарагде» эта концепция еще свободна от опасного социального квиетизма и отказа от каких-либо активных действий. Сначала победа зла приписывается выбору свободной человеческой воли – свободной даже теперь, каковой она была и в начале времен: «Самовласны бо есмы и своею волею погибаем, оставя бо правду, а злая творим, ведуще истину...» Но победа зла не является окончательной. Жизнь, с истинно христианской точки зрения, представляется как борьба между силами Добра и зла, и человек участвует в ней. «Психомахия» Пруденция, столь популярная на Западе в средние века, похожа на своего русского двойника: «Возста бо на девство блуд и погибе девство; гордость на смирение и на любовь ненависть. Увеждь, о человече, отныне увеждь, кто сильнее, Бог ли или диавол, всех враг, и рассмотри, что лучше, грех ли погубляй или закон спасаяй»[b].

Погруженный в эту жизнь-борьбу, не имеющую другого смысла, кроме как приготовление к будущей жизни на небесах, человек должен руководствоваться двумя нравственными принципами. Один из них носит положительный характер: это закон милосердия; второй – отрицательный: это страх Божий. Древний иудео-христианский дуализм (phobos и agape), который можно наблюдать в памятниках письменности Киевской Руси[c], пронизывает также и весь средневековый период. Практически все главы «Измарагда», за исключением нескольких статей, посвященных смирению, могут быть отнесены либо к одному, либо к другому принципу[d]. Чисто религиозные обязанности, несводимые к этическим нормам, занимают весьма ограниченное место.

Нелегко сказать, что преобладает в «Измарагде» – агапэ (любовь) или фобос (страх). Очевидно, что составитель старался соблюсти между ними справедливое равновесие. В количествен-

[a] Ср.: «Песнь голубиной книги», перепечатанной в: Федотов Г. П. Стихи духовные. Париж, 1935. С. 142-144 из: Бессонов П. А. Калики перехожие. Москва, 1861-1864. № 77.

[b] Измарагд II. Гл. 135.

[c] Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 188 и далее.

[d] О центральном положении смирения в шкале христианских ценностей см.: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 190-192.

ном отношении более широко и более подробно представлено милосердие, но на страхе делается значительный упор. Первая редакция «Измарагда» начинается с так называемого «Стословца» псевдо-Геннадия, нравственного катехизиса греческого образца, построенного на синтезе страха и любви с явным преобладанием первого[a]. В порядке следования глав, далеком от какой-либо системы, страх появляется раньше любви – сразу же после вводных статей о книгах. В главе восьмой первой редакции дается перечень добродетелей, основанных исключительно на страхе: «первее страх, его же имут ангелы, смирение и покорение, кротость, беззлобие, трезвость, послушание и внимание и прочие добродетели». Следующая глава довольно неожиданно и резко выступает против тех, кто отрицает адские мучения. Составитель, должно быть, сознавал напряженность, существующую между двумя этическими направлениями. Не осмеливаясь высказать собственное мнение, он цитирует противоположные ответы на вопрос, какая добродетель является наивысшей. В группе глав, относящихся к любви, две посвящены ее прославлению, а две – ее ограничениям. Статья «О любви и зависти» Иоанна Златоуста и «О любви» Ефрема Сирина, действительно, основаны на подлинных трудах этих отцов. Златоуст с обычным красноречием ставит любовь на первое место: «Любовь больше есть воздержания; любовь много дерзновения имать и возносит от земли на небо... Аще ли кто и знамения творит дивна, или труд и пост держит, на земли лягание и чистоту ли, девство и милостыню ли, молитву многу и прочая труды, а будет завистлив и братоненавидлив и гневлив, то такой блудника и прелюбодея и татя и разбойника, всех тех окаяннее есть и проклятее»[b].

Св. Ефрем Сирин еще более выразителен: «Кая бо польза есть, аще бо кто обед створит велик, зовет царя и вся царское приготовляет, соли же не имат, егда может и обед той яден быти... Соль добродетелей есть любы... Ничто же честнее любви ни на небеси, ни на земли... Си любве Сына Божия сведе с небеси к нам и любви ради вся благая явил нам Бог...»[c]

[a] Ср. анализ в: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 187-197. В списках «Измарагда» имя псевдо-Геннадия появляется впервые в названии этого труда.

[b] Измарагд I. Гл. 16.

[c] Измарагд I. Гл. 19.

В двух главах о «рассмотрении» делается попытка провести разграничение между любовью божественной и грешной. В одной из глав, явно русского происхождения, различаются три типа любви. Первый — божественный дар «от Отца и Сына и Святаго Духа». Второй — человеческая любовь, «телесная и чашная и черевная». А третий — «се же проклятая любы, иже от Бога отлучает и приводит к диаволу: ...чарами дьяволими мнози изобретоша любовь от царев и от вельмож, моляшеся угодником дьяволим и дары великие дающи им, дабы получить милость и любовь от царев, и от князи, и от вельмож...» До сих пор эта нравственная казуистика не вызывает возражений, чего нельзя сказать о безапелляционном заключении: «Хотяще ко всем добры быти ненавистны Богу»[a].

Эта мысль развивается в следующей статье, начинающейся со ссылки на «многих святых отец». Ее монашеское происхождение несомненно, причем она демонстрирует наиболее решительное и опасное вторжение аскетизма в сферу общехристианской этики. «Святые отцы говорят, что подобает отсекати многу любовь и творити с рассмотрением; хотят бо еретики[b] всем добры быти, не разумеюще истины». Истина же состоит в том, что Господь заповедал нам любить врагов наших, а не Божьих. Враги же Божии суть «жидове... и преступающе заповеди Его, творящии ся крестиане, а маловерни суще и волю свою творяще»[c]. Это утверждение, если понимать его буквально, зачисляет в категорию врагов Божиих практически все человечество и не оставляет вовсе места для любви. В этой главе заметен значительный отказ от относительной терпимости киевского духовенства, даже греческих митрополитов, по отношению к иноверным. В более ранние времена из сферы христианского милосердия не исключался никто[d]. В следующей фразе проглядывают аскетические основания такого антикаритативного подхода: «И аще им кто

[a] Измарагд I. Гл. 20.

[b] В тексте, опубликованном В. Я. Яковлевым, стоит слово «еретики». Мы приводим прочтение Никольского Н. К. (Материалы... № 14. С. 110), предположившего описку в греческом оригинале: hairetikoi вместо heteroi.

[c] Менее обширный список врагов Божьих предлагается в гл. 24 того же «Измарагда»: «Жидове и еретицы и держащии кривую веру, совращающиеся на иноверие и прящеся по чужой вере и хвалящии чужую веру и двоеверие любящие, — с теми не достоит мира держати».

[d] Ср.: Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 361.

глаголет о суете мира сего... о любви рекут». И делается вывод: «Есть бо любы погибельная и спасенная, есть и правда погибельная и спасенная, и есть и лжа спасенная и погибельная». Таким образом, любовь ставится на один уровень с ложью.

Во второй части этой главы автор переходит к описанию иерархии этических ценностей, отводя первое место — в полном противоречии с классическими авторитетами — послушанию. «Послушание есть царь над всеми добрыми делами и над всеми благостынями. Пост бо доводит до дверей, а милостыня до небеси, а любовь и мир до престола Божия, а покорение и послушание одесную Бога поставит». Эта примечательная глава составителем «Измарагда» приводится неполностью. Существует обширная рукопись, содержащая лишь начало этой главы, опущенное в «Измарагде». В ней «духовный отец» приводит мирянину обоснование подобного антиевангельского понимания любви. В ответ на хорошо известные новозаветные изречения духовный отец учит, как следует их толковать «с рассмотрением»: «Первое, имей веру, во-вторых, надежду, в-третьих, любовь, о ней же ты глаголеши. Наложи же на страх Божий, и разумети начнеши, кто есть высший. Повеси ми, послушание ли от любви ражается, или любы от послушания». Духовный отец убежден в последнем. Явно полемизируя с мнением Ефрема Сирина, цитировавшимся выше, он и воплощение Христа приписывает послушанию: «И первее бо Иисус Христос Бога Отца послуша, и сниде на землю, и воплотися, любве ради человеческия створи... Виждь, чадо, послушание начало любви, и от послушания, и от покорения ражается любы, первее вера, надежда, рекомое упование, послед же любы»[a]. Таким образом, духовный отец пытается оттеснить любовь даже не на второе место, а на четвертое. Отсутствие этого отрывка в «Измарагде» едва ли случайно. Мы можем предположить, что, опустив его, составитель стремился избежать открытого противоречия авторитетам, хотя все же не смог скрыть существенного разногласия.

На основе общих этических принципов, пробираясь по лабиринту отдельных фрагментов, мы прослеживаем направление, по которому развивалась конкретная модель христианской жизни. Любой из этих отрывков может быть помещен либо под ру-

[a] Никольский Н. К. Материалы... С. 109-110. № 14.

брикой «любовь», либо под рубрикой «страх» со «смирением» в качестве связующего звена.

С психологической, субъективной, стороны, любовь — это состояние души. Именно так она рассматривается в аскетической литературе. Но она должна рассматриваться также и объективно, с учетом ее социальной роли в человеческих отношениях. «Измарагд», как книга для мирян, подразумевает, прежде всего, социальный аспект любви, хотя ни в коем случае не пренебрегает и субъективной стороной. Утверждение, что мирянин может быть спасен только любовью, по-видимому, является аксиомой. Псевдо-Афанасий, указав на многообразие путей, ведущих к спасению, тут же добавляет: «Иже бо ближнего любити, то душевное действо есть, не требуя плотянаго пощения»[a].

«Душевное действо» — точный термин, передающий русское понимание любви как лежащей где-то посредине — между состоянием души и практическим действием. В одной русской проповеди, ошибочно приписываемой Кириллу Туровскому, восхваляется еще одно состояние души — кротость. Кротость ценится выше, чем мудрость, и называется «матерью всех добрых дел»[b]. Из византийского кодекса поведения заимствуется и практический совет: «Аще ли кто досадит, то ты промолчи и обрати ему сердце любити тя, и не посмейся никоему человеку»[c]. «В мирне помышлении обитель бывает Святой Троицы... Гневлив аще и мертвеца воскресит — не приемлет его Бог за гнев его»[d]. «Ангели бо никогда же не имеют гнева, ни свара... А бесы паки никогда же не имеют мира... Сердит человек храмина есть диаволу»[e]. Особенно грешно в состоянии гнева входить в церковь[f]. Точка зрения «Измарагда» по данному вопросу подтверждается еще одним поучением, широко распространенным в русских рукописях.

«Велико бо есть зло, еже ити ко церкви, имуще на кого злобу...

[a] Измарагд I. Гл. 46. Ср. выше гл. 16.

[b] Измарагд I. Гл. 33 и II. Гл. 37. Напечатано среди сочинений св. Кирилла Туровского // Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 33.

[c] Измарагд I. Гл. 63.

[d] Измарагд I. Гл. 15.

[e] Измарагд I. Гл. 72. Эта глава — «Поучение епископа Новгородского Иоанна Илиаса» (XII век). Опубликовано в: Павлов А. С. Памятники... Приложение. С. 347.

[f] Измарагд I. Гл. 7 и 47.

Человече, молити ли ся пришел еси или лгати?.. Не слышиши ли, что иерей во время божественныя службы возглашает: возлюбим друг друга... Что, человече, твориши, ангелом шестикрылатым служащим, херувимом трисвятую песнь поющим, серафимом с боязнию стоящим, иерею же за вся люди молящуся, Духу же Святому сходящу, ангелом же написующим имена входящих в церковь беззлобых человек? Како, любимый, не ужасаешися и како просиши прощения, а не простя?»[a]

Если человек осмелится приступить к Святой Чаше, будучи в гневе или злобе, то ужасны будут космические последствия такого святотатства: «Тогда преисподняя потрясутся и превысшая силы небесныя вострепещут»[b].

Примечательно, что это осуждение гнева не смягчается различением праведного и неправедного гнева, столь характерного для аскетической литературы[c], хотя «рассмотрение в любви», исключающее врагов Божиих из объектов любви, казалось бы, должно оправдывать «праведный» гнев по отношению к ним. Однако евангельская добродетель неосуждения пустила более глубокие корни в русском сердце. В «Измарагде» о ней говорится в слове (подлинном) Анастасия Синаита: «Се другий путь ко спасению без поста и без бдения и без телеснаго труда, не осуди никого же, аще и своима очима видеши согрешающаго, един бо есть судий Бог, иже воздаст коемуждо по делом его»[d]. В ряде списков этот духовный совет подкрепляется историей, заимствованной из патериков (древних собраний житий святых иноков). «Муж некто в черноризсцем образе живя, житие свое скончи, разболев же ся к смерти... Никакоже смерти не бояся, но от всего сердца благодаря Бога своего». Один из братии спросил его о причине такого «безпечальства», которое было особенно удивительно, потому что «отнели же мнихом видихом тя, яко в леност и и небрежении житие свое скончав». «Воистину, честнии отци, — был ответ, — в леносте свое житие скончах, но отнели же

[a] Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. 1 № 35.

[b] Измарагд I. Гл. 7.

[c] Ср.: Johannes Cassianus. De coenobitorium institutionibus. Lib. VIII. Cap. 6, 7, 8 // PL. Vol. 49. Cols. 333-339; Index 3. Cols. 825-827. См. также: Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1930. Vol. 3. Cols. 357-358.

[d] Измарагд I. Гл. 48. Ср.: Anastasius Sinaite // PG. Vol. 89. Col. 845A.

отвергохся мира и быx мних, не осудих никого же, и ныне принесоша ангелы рукописание моих грех... и растерзано бысть рукописание грехов моих».

Добродетель неосуждения приходит в противоречие с всеобщим долгом учительства, о котором говорится в других главах «Измарагда»[a]. Здесь, безусловно, сталкиваются две этические школы, и подобное противоречие имеет место и в наши дни. Но евангельская заповедь неосуждения во все века русского христианства оставалась если не главной, то все же одной из наиболее характерных черт национального сознания.

«Душевное действо», на котором настаивает псевдо-Афанасий, обязательно определяет отношение к ближнему, причем не всегда в простейшей форме милостыни.

«Аще кто имения не имат, вдова ли, сирота, аще ли алчна кого видиши и зимою дрожащаго, введи его в дом свой, и согрей, и накорми, то вменится пред Богом даяние твое паче тьмы талант богатых. Аще ли и того не имаши, то вздохни со скорбящим и поскорби о нищете убогих и утеши их, то в милостыню же вменится пред Богом».

С другой стороны, никакое нравственное совершенство, даже в добродетелях любви, не поможет человеку, если оно не претворяется в дела милосердия. «Суд бо есть без милости не сотворшему милости. Кая бо польза богатому, иже не помнит зла, а убогих же и сирот и вдовец не помилующе... мняще же ся смирену и не осужающу...»[b]

Среди многочисленных слов «Измарагда» о милосердии, пронизанных духом Евангелия и иногда весьма возвышенных, есть одно, обращающее на себя внимание противоположным настроением, а именно, мягко говоря, практичностью, хотя можно было бы употребить и более сильное выражение. Это «Слово Геннадиево о поруце и о заимех». Автор советует:

«Не давай человеку крепльцу себе в заем, будеши бо яко и погубив; не поручайся выше силы своея... Аще видиши кого впадше в воду и можеши ему помощи, подай ему жезл свой и извлещи и; аще ли подаси руку свою, а не мога извлещи его и вовлечет

[a] Измарагд I. Гл. 16 и 71.

[b] Измарагд I. Гл. 46. Опубликовано в: Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 13; Архангельский А. С. Творения... Т. 4. С. 52.

тя он долу, оба смертию умрета... Не противу мере каждо силы своея да поможет брату и другу своему, — Бог бо не взыщет от человека заповеди паче силы его»[a].

Это слово заимствовано из так называемых «Пандектов» Антиоха, византийского монашеского сборника XI века. Но оно остается пока еще чуждым общей направленности русского сознания XIV века, хотя и оказало на него некоторое влияние. В полной мере плоды этического византинизма созреют на Руси лишь в XVI веке, но начало деморализации прослеживается в более ранние времена.

Вне всякого сомнения, в центре практического милосердия стоит милостыня, но не имеет смысла рассматривать все наставления и притчи «Измарагда», касающиеся этой формы милосердия. В Древней Руси во все времена эта добродетель почиталась первейшей, поскольку она основывалась как на Ветхом Завете, так и на Евангелии. Классическое изречение гласит: «Милуяй нища Богу взаем дает» (Притч. 19, 17)[b]. «Измарагд» комментирует: «Милостыню творите, тый бо есть неложный друг, избавляяй вечныя муки». Понимаемый слишком буквально, этот принцип таит в себе опасность, о которой свидетельствует вся история средневековой этики. Путь спасения может обернуться путем проклятия, если считать милостыню помещением капитала с целью получения награды на небесах. В частности, характерно неверное толкование евангельской притчи о неправедном управителе, часто цитируемой совместно с изречением Даниила о милостыне: «Приобретайте себе друзей неправедным богатством» (Лк. 16, 9). Составители «Измарагда» вполне сознавали эту опасность, и большая часть наставлений касательно милостыни старается ее учитывать.

Прежде всего, акт подаяния милостыни не должен отделяться от общения душ в любви. «Кая бо польза, аще убогий придет к тебе, ты же овогда даси ему укрух хлеба, а не убо лиши ему свои кормли дати, да аще ли и даси когда, а боле поносиша, то несовершенна есть милостыни... Глаголет бо Писание: досаждая убогому, раздражает Сотворшаго»[c].

[a] Измарагд I. Гл. 66. Частично опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 11.

[b] Измарагд I. Гл. 47. Частично опубликовано в: там же. С. 59.

[c] Измарагд II. Гл. 132.

Личность нищего является священной. Он есть живой образ уничиженного Христа. Эта евангельская идея, наиболее ярко выраженная в греческом житии святого Иоанна Милостивого, нашла свое место в «Измарагде» в виде сказания об игумене, заимствованного из какого-то древнего патерика. Этот игумен любил водить дружбу со славными и богатыми. Однажды, пока он пировал со своими знатными гостями, какой-то нищий простоял целый день у ворот его монастыря, ожидая, чтобы его впустили. Игумен не допустил его до себя, «не ведый, яко Христос есть, смиренных трудов Спаситель, богатый милостью Господь». Когда, наконец, игумен принял Христа, то услышал справедливый приговор: «Понеже славы и чести от человек ищешь ради их богатства, ты лишаешься Моего Царства и будешь чужой святым»[a].

Вторая особенность социального милосердия (благотворительности) – это правило «не творить милостыни от неправедного собрания»[b]. Неправедно приобретенным считается не только богатство, полученное путем преступления или какимлибо греховным способом (вроде ростовщичества), но даже обычное имущество, нажитое путем эгоистического соблюдения лишь собственных корыстных интересов.

«Милостыню дал еси убогому, о богатый, и добре сотворил, но инде раби твои, пасуще стада волов твоих, потравиша ниву худых сосед твоих, их же ты примучи злым томленьем и казньми неправедными в работу собе. Да лучше бы ти, безумне, помиловати домочадца своя, да не скорбяще ходят и остатися от насилия и томления, нежели Бога дарити безумно именьем неправдою собранным»[c].

Эту картину можно было наблюдать как в средневековой Руси, так и в поздней Римской империи. Но следующий выпад несет в себе типично русские черты: «Который успех есть совлещи иного, облещи же убогого, или сироту пообидети, а иного наделяти... Лучше не грабити, нежели чужим творити милостыню. Ни на кий успех таковых милостыня есть, таковых приносы гнусны суть Богу, иже оскорбляют вдовы и насилие творят сиротем, не-

[a] Измарагд II. Гл. 158.

[b] Измарагд I. Гл. 72.

[c] Измарагд I. Гл. 39. Опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 199; частично заимствовано у подлинного Иоанна Златоуста.

приятны [Богу] дары грабителев и любодеев и корчмитов»[a]. То же самое относится и к дарам, приносимым в церковь. В данном случае средневековый человек, видевший в поминальных молитвах Церкви основной шанс на спасение, испытывал еще более сильное искушение. В русских рукописях часто встречается послание Исидора Пелусиота к епископу Евсевию:

«Зиждеши ты церковь в Пелусии, якоже поведают, хитростьми убо украшену велми, а неправдами и порабощением сирот и убогих насилием. И отнуд скверно есть се, еже здати яко Сион в кровех, Иерусалим в неправдах. Не требует Бог от неправды приношения... но яко пса смердяща гнушается. Престани убо созидаа неправдами, да не церкви та на обличение пред Богом обрящется ти, на высоту убо возгражена, вопиюще же на тя в веки без молчания с воздыханием»[b].

Принцип, установленный святым Исидором, был, очевидно, слишком суров; едва ли какая-либо церковь могла быть построена при строгом соблюдении условия использовать исключительно «незапятнанные» деньги. Необходимостью найти приемлемый компромисс объясняется любопытная легенда, созданная в Новгороде и сохранившаяся в рукописях XV века. Это «Повесть о посаднике Щиле». Она касается обстоятельств постройки Покровской церкви и монастыря в Новгородской области. Согласно летописи, церковь была воздвигнута в 1309 году иноком Олонием, по прозвищу Щил. Народное предание превратило последнего в посадника, то есть в высшее должностное лицо в Новгородской республике. Легенда повествует, что он был очень богат, но его богатство было накоплено путем взимания процентов с одолженных денег, то есть ростовщичеством. В таком торговом городе, как Новгород, этот промысел был весьма распространенным, причем легенда подчеркивает чрезвычайную малость взимавшихся Щилом процентов — всего полпроцента. В день освящения новой церкви архиепископ спросил строителя о происхождении денег, пошедших на строительство. Узнав правду, он поступил со Щилом чрезвычайно сурово: «Ты уподобился еси Исаву, лестию взем благословление от мене» (здесь автор путает

[a] Измарагд II. Гл. 34 (заимствовано из «Пандектов» Никона).

[b] Измарагд II. Гл. 40 (заимствовано из Исидора Пелусиота). Частично опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 57.

Исава с Иаковом). Он приказывает виновному исповедаться, надеть саван и лечь в гроб, а затем совершает над ним отпевание. После того как все это было проделано, пол церкви разверзся и гроб исчез в бездне. Рядом с местом, где стоял гроб, архиепископ повелел написать на стене картину, изображающую Щила в аду, а оставшаяся неосвященной церковь была запечатана. Скорбящий сын умершего спросил у владыки, что он может сделать для спасения души своего несчастного отца. Следуя указанию архиепископа, он заказал сорокоусты в сорока церквах и сам в течение сорока дней беспрестанно творил милостыню; в частности, он должен был «дать священникам с причетники довольно». Сорок панихид в течение сорока дней, так называемый сорокоуст, — это обычная форма поминовения усопших на Руси. Только на этот раз норма была увеличена в сорок раз. После совершения сорока сорокоустов голова Щила на картине оказалась над адским огнем. После повторения такого же количества церковных служб Щил был уже вне ада по пояс. После третьего совершения сорока сорокоустов «Щило вне ада с гробом всего исшедша», а сам гроб вновь очутился на полу церкви. Таким образом, Щил был прощен, но не возвращен к жизни; на этот раз он был погребен по общепринятому обряду, а церковь была заново освящена.

В данном варианте легенды (вероятно, не первоначальном) соединились две тенденции: радикальная, запрещающая выгоду даже в самой малой степени и, так сказать, в самой щедрой форме, особенно в пожертвованиях на храм, и умеренная клерикальная, демонстрирующая способ, каковым оба — и грешник, и церковь (или ее духовенство) могут получить прощение и прибыль. Путь примирения лежит не через этическое искупление, а через обряд и уплату денег (подобно индульгенциям на Западе) — это указывает на понижение религиозного уровня. Материальная заинтересованность церковнослужителей (за каждую панихиду надо было платить) очевидна. Но даже в этом клерикальном варианте не забыты нищие, и наряду с панихидами в качестве средства спасения души Щила фигурирует милостыня [a].

[a] «Сказание о Щиле» было опубликовано в: Костомаров Н. И. Памятники старинной русской литературы. 4 тома. СПб., 1860-1862. Оно было также темой интересного исследования: Еремин И. П. Из истории русской повести: Повесть о посаднике Щиле // Труды комиссии по древнерусской литературе АН СССР. Ленинград, 1932. Т. 1. С. 59-151.

Тема милостыни тесно связана с темой богатства и сопутствующих ему опасностей, а также правильного его употребления. Здесь снова русский «Измарагд» следует классическим греческим отцам Церкви. Мы находим обоснование правильного использования богатства в поучении Климента Александрийского: «Не глаголю убо на богатыя, иже в нем добре живут. Но тыя укоряю, иже богатство имуще в скупости живут. Якоже бо вино на двое сотворено, есть мудрым на веселье, а бездушным на грех и погибель. Тако и богатство иному на спасение дается, а скупым же на больший грех и погибель и муку вечную...»[a] Сравнение с вином звучит не очень обнадеживающе для богатых; кроме того, относительное оправдание богатства содержится только в одной главе «Измарагда», а выпады против богатства встречаются часто.

Классический образец того, как надо относиться к своему богатству, содержится в идее управителя («ключаря»): «Не родилося бо с тобою имение, но Богом поручено ти есть на малы дни, то яко ключарь порученная ти раздавай амо же поручивый ти велит»[b].

Пламенные филиппики против богатых пронизаны библейским пророческим духом, облеченным в эллинистическую риторику отцов IV века; часто это подлинные цитаты из святого Иоанна Златоуста и святого Василия Великого. В них богатство подвергается нападкам с аскетической или социальной точки зрения, а чаще всего – с обеих сразу. Как обычно, преобладают социальные мотивы. С аскетической точки зрения или с точки зрения личного спасения, накопление богатства опасно и даже гибельно в своей ненасытности. Отцы-подвижники вслед за стоиками считали жадность (или, точнее, сребролюбие) грехом против природы и потому наихудшим из семи смертных грехов. «Измарагд» цитирует: «Возмутятся воды и паки устоятся, восходят ветры и паки потаятся... человек же мятыйся и труждаяся о имении и николи же не почиет...»[c] Но объект этой страсти является совершенно бесполезным и в этом смысле противоестественным. «Богатства желание многое подобно есть, якоже кто огнем боля и егда воды жадает, то небы ему тогда мыслию, аще бо вся реки испити, и ег-

[a] Измарагд I. Гл. 38 (заимствована из Иоанна Златоуста). Опубликована в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 199.

[b] Измарагд I. Гл. 64. Опубликовано в: Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 29.

[c] Измарагд II. Гл. 35. Опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 149.

да принесут, то един корец [ковш] годе»[a]. Невозможность располагать своим богатством вне кратких пределов земной жизни человека делает процесс накопления бессмысленным. Для русского составителя жадность – не просто один из многих грехов, но грех особый, как похоть или гордыня для аскетического сознания. Рассматривая извращенное состояние греховного мира, его «суету», он находит, что борьба за богатство – основа всякого зла.

«Без ума мятется всяк человек живый, и сбирая не весть кому сбирает я... Вижль убо, возлюблене... аще не быхом яко и в тьме мятущеся, семо и овамо преходили. Сей оному имение исхити, а ин другому землю отнял... Ин же не имый плищует и тужит. Имеяй же много промышляет на отнятие, величается и гордится, и убуяется, и упивается, и которяется, со многими лжами возносится, истины не любит... Земля убо зла носити не может, ветр до самого ефира оскверняется, имения ради жизнь безжизнием испровержеся»[b].

Проповедник развивает мысль от частного к общему и излагает свои аргументы против богатых, рисуя картину космического упадка. Физическое заражение природы человеческими грехами и страдания земли особенно болезненно воспринимаются русским сознанием. Страдания матери-земли под бременем беззаконий встречаются в русских народных песнях и должны восприниматься в мифологическом смысле; по крайней мере, для русского уха в этом отрывке звучит мифологический оттенок[c]. Хотя жалобы персонифицированного золота звучат чисто метафорически:

«Но почто ку же злато с сбирающих и оставль, тужит бо, что само злато связано от них, испиваемо и держимо. Мнит ми ся, яко так глас подущает к ним, яко ж рещи ему: о богатии златолюбцы, что ми пакость деете, и что мя яко друга приемлете и аки злодея твердо вяжите, и яко от тьмы в тьму в ваша руки пресылаете мя. Но аще хощете поне малы к свету взрети, пустите мя в руки нищих миновати, молю вы»[d].

[a] Измарагд I. Гл. 65.

[b] Измарагд I. Гл. 44. Частично опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 153.

[c] Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 79. Вполне вероятно влияние апокрифического видения св. апостола Павла. Ср.: Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. 2 тома. Москва, 1863. Т. 2. С. 40-41.

[d] Измарагд I. Гл. 44. Частично опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 149.

Для личного спасения лучше избавиться от богатства, подобно тому как странник предпочитает отдать разбойникам деньги и спасти свою жизнь или как моряки во время шторма выбрасывают свой груз за борт[a]. Несмотря на теоретические ухищрения, связь богатства с грехом кажется неразрывной.

Все аскетические осуждения богатства, приведенные выше, помимо индивидуального греха жадности, имеют в виду грехи социальные: жестокость и грабительство. Когда речь идет о социальном обличении, практически нечего добавить: «Имения ради свободны человеки порабощают и продают... златолюбци на судилищи часто ходят, и клеветницы лжами продают»[b]. Встречаются обличения самых разных стилей. Некоторые из них напоминают торжественно-риторические речи Златоуста, как, например, следующее, приписываемое святому Василию Великому:

«Где убо, аще возведеши очи твои, о богатый, то яве узриши злая, — зде сироты плачуща на тя, а инде убогия на тя к Богу вопиюща, их же ты непомилованием приобиде. Зде рабы наги и ранены ходят, инде же иные вижу от приклад реза твоего мучимы и в воду си вметающи и ти востанут на тя в день исхода души твоей»[c].

Иногда избирается более тонкий и более эффектный образ, подобно следующему популярному высказыванию, приписываемому святому Максиму: «О богатый, вжегл еси свещи своя в церкви на светильницех; добре сотворил еси, но некогда приде убогий в церковь, его же ты приобиде, вздохнет и прослезится на тя и угаси слезами своими светение свещи твоея»[d].

Мы находим изречения, дышащие народным юмором, в стиле популярных пословиц, вероятно русского происхождения: «Не мощно убогу с богатым дружбы держати, якоже волку с агнцем... Кое бы приобщение горнцю с котлом, тако и убогу с богатым пря имети, яко бо горнец убогий сокрушится, а богатый обиду сотворив и еще прогневается»[e].

[a] Измарагд II. Гл. 157.

[b] Измарагд II. Гл. 35. Опубликовано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 149.

[c] Измарагд I. Гл. 39.

[d] Измарагд I. Гл. 38.

[e] Измарагд I. Гл. 65. Заимствовано из Екклезиаста. Гл. 13.

Выпады против богатых перемежаются с наставлениями, как правильно использовать богатство. Здесь начинаются противоречия. Средневековый читатель, ожидавший найти в «Измарагде» точное руководство в этих проблемах в свете совести, был, вероятно, разочарован. Противоречивые ответы, каждый из которых звучит безапелляционным образом, отражают слабость положительной оценки богатства в христианской традиции. Как утверждает один из авторов «Измарагда», богатство дается человеку «на искушение»[a], а не как положительный дар Божий.

Богатство должно раздаваться, а не накопляться — это общее направление в естественной экономической системе, «добродетель» при капитализме. Вопрос в том, кому оно должно раздаваться? На имущество богатых три претендента: бедные, «домашние» и Церковь. Между ними постоянно возникают конфликты. Наилучшим образом обосновываются права бедных: исходя из Евангелия и святоотеческого учения. Но и «домашние» — серьезные конкуренты. Последнее понятие охватывает две или даже три социальные группы: семья в узком смысле, семья в древнем смысле, включая слуг и рабов, и род, или группа людей, состоящая из кровных родственников. По всей вероятности, расплывчатость общего понятия «домашних» является намеренной и скрывает за собой тенденцию охранить интересы наименее защищенных групп: семьи и родственников.

В самом деле, в проповеди, приписываемой Златоусту и составленной в суровом святоотеческом духе, после изложения принципа управления богатством и обязанности его раздачи, автор продолжает: «Не рци, яко детям совокупляю богатие, но поручи богатство свое Богу, доброму блюстителю... Тому передай дети и жену свою; а не глаголи, дети ми сотворят память, но сами каждо вас о душе печалуйте, а не надейтесь чужими приносы спасени быти. Аще бо и сотворят память, не тако, якоже сам. Аще дети твоя безумне будут, или пьяницы, или тати, или блудницы, то ничто успеет оставленое им. Всяк бо потщися наказаны дети оставити, неже богаты»[b].

Но эта проповедь стоит особняком в русской проповеднической литературе; более распространенной является мысль, со-

[a] Измарагд II. Гл. 44.

[b] Измарагд II. Гл. 64. Опубликовано в: Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 29.

звучная английскому правилу «милосердие начинается дома». «Се бо истинная любовь есть и богоугодная, еже нищету рассыповати, сиречь не призрети в убожестве сущих от роду своего... Аще ли пятирицею инем раздаял, а род свой презре в скудости сущ, не прияти таковыя польза»[a]. И наоборот: «А се лицемерие, не любовь есть, богатых стыдитися и убогих озлобляти, чужи наделяти сироты, а своих скорбни оставити и род[b] свой в недостатцех голоднии и нази»[c]. Здесь дети и слуги объединяются как принадлежащие к одному роду. С другой стороны, та же мысль звучит со ссылкой на Ветхий Завет: «О неразумнии и злосердии, не слышите ли писания глаголюща: благословен муж, милуя душа слуг своих и не оставив в печали роду своего...»[d] К роду относится также и следующее предложение: «Се же глаголет любовь, еже не презрити роду своего в скудости»[e]. Но в следующей главе, озаглавленной «Подобает творити милостыню прежде на домашних своих» автор имеет в виду слуг[f].

В дальнейшем мы еще вернемся к этическому учению относительно детей и слуг. Достаточно заметить, что в этом учении привилегированное положение занимают не дети, а слуги, поскольку они ближе к освященной традицией категории бедных, а также потому, что составляют наименее защищенный слой общества.

Пожертвования Церкви на литургическое поминовение, считавшиеся столь эффективным средством для спасения души, как мы уже видели, ограничиваются требованием, чтобы предлагаемые Богу дары были чистыми. Еще одно ограничение – необходимо позаботиться о собственной семье. Но клерикальная заинтересованность (в пожертвованиях), чуждая «Измарагду», нашла свое отражение, по крайней мере, в нескольких списках, где рисуется живописная, хотя и сатирическая картина русской семейной жизни. Это вставки явно русского происхождения.

«Устрояй житие свое добре, часть имения своего отлучай Богови, а прочее при животе детям яви пред послухи, а жениным

[a] Измарагд I. Гл. 16.

[b] О значении рода см. Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 27.

[c] Измарагд II. Гл. 126 // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 132.

[d] Яковлев В. А. К литературной истории...// ЗНУ. Т. 60. С. 218.

[e] Измарагд II. Гл. 44.

[f] Яковлев В. А. К литературной истории... // ЗНУ. Т. 60. С. 217-218.

льстем не ими веры, — мнози бо лукавии суть жены, тех для се писано есть, аще бо пред послухи не явиши имение твое детям своим, жена твоя бляднею утаивши имение твое, замуж поидет, не будет ни тебе памяти, ни детям твоим твоего стяжания».

Следующая сцена свидетельствует о том, что автор более заинтересован в «памяти» (то есть в пожертвованиях на Церковь), чем в благосостоянии детей. «И сего же много, аще болен муж раздаяти восхощет спасения для души своея, жена же плачущися глаголет: а мне, господине мой, что ясти и постригшися по тебе[a]. Он же мыслит: се ми задушье готово, пострижется по мне жена. Она же лукавая жена, имение мужа своего изблядше, замуж идет... А добрая жена и по смерти мужа спасет»[b].

Цинизм этого практического совета резко выделяется среди глубоких и зачастую возвышенных правил «Измарагда». Приведенная цитата не принадлежит ни к одной из двух первых редакций «Измарагда». Это более поздняя вставка, отражающая, скорее, обстоятельства повседневной жизни, чем моральные принципы. Жизнь стала диктовать этике свои правила, понижая ее уровень.

Заниженная оценка женщины остается, однако, постоянной чертой всей русской литературы. Это становится ясно, когда мы обращаемся к кругу семейной жизни, знакомясь с обязанностями отца семейства по отношению к членам семьи. Этот внутренний круг состоит из жены, детей и слуг. Отношение главы семьи ко всем членам определяется не только любовью или милосердием. Здесь ощущается сильное влияние страха как метода воспитания. Можно сказать, что это влияние более сильно, чем воздействие милосердия.

Самым лучшим, хотя только в теории, а не на практике, должно стать нравственное отношение к слугам. Из-за униженного и зависимого социального положения они требуют особой защиты и заботы о себе со стороны моралистов. С другой стороны, хозяин несет ответственность за их нравственную жизнь; отсюда суровые, хотя и не слишком, правила их воспитания. Можно

[a] Средневековые русские женские монастыри были приютом для вдов и незамужних женщин, которые принимались туда при уплате определенного взноса.

[b] Яковлев В. А. К литературной истории... // ЗНУ. Т. 60. С. 225-226. Опубликовано в: Православный собеседник. Казань, 1858. С. 509.

выделить две школы в зависимости от той роли, которая отводится милосердию. Более суровая школа представлена поучением византийского происхождения, которое было широко распространено в средневековой русской письменности.

«Аще кто от вас имеет рабы и рабыни, да учит я и нудит на крещение, и на покаяние, и на закон Божий. Ты игумен в своем доме, и если грозою и ласкою не учишь, то дашь ответ за них пред Богом. Кормите их довольно и одежду и питие давайте им и не безчувствуйте их, яко того же естества ти суть, но вам на послушание предани суть Богом; аще ли им довольная пища и одежа не даете, они же, не терпяще наготы и голода, крадут и разбивают, тебе за ту кровь отвещати пред Богом, аще ли раба твоего убиют или умучат.

Кажи, рече, раба на дело или рабу, да обрящеши покой. Аще от дел ослабеет, а искати начнет свободы, мнози бо злобе научает порозньство[a]. И не отягчи си рабу чрез силу делом или рабе своей, егда како в горести сущи душа его воздохнет к Богу на тя, и услышав и, пролиет на тя Господь гнев свой... Аще ли тя не слушает... то за года не пощади и тоже не чрез силу, но по рассмотрению, якоже мудрость Божия[b] глаголет до шести или девяти ран, — аще ли зла вина велика вельми, то тридцать ран, а лише не велим. Да аще кажеши и тако, да тако душу его спасеши, а тело его избавиши от боя людска, и не буди излих над всякою плотию. Аще имаши раба известно добра, то имей его яко брата... Все убо по рассмотрению творите, а не злобою, но усердием»[c].

Мы видим здесь, что нравственные мотивы сочетаются с чисто практическими соображениями личного интереса. В одном из поздних списков «Измарагда» находим рекомендации, несомненно принадлежащие русскому автору, совершенно иного отношения к слугам. О наказании вообще ничего не говорится; автор более верит в эффективность доброты. Среди других наставлений в милосердии мы читаем: «Весел ли еси от князя отходиши, сотвори также, да и в дому нескорбящи ходят, то бо не мала милостыня, еже домовняа своя без печали сотворити и без воз-

[a] Ср.: Екклезиаст 33, 26-28.

[b] Автор имеет в виду Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова.

[c] Измарагд II. Гл. 58. Опубликовано в: Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 65; Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 18.

дыхания и без слез. Аще достойни будут казни, то в того место помиловани будут, не бо тако раною, якоже милостынею содрогнутся и накажутся; да аще тако сотвориши, то и ты в казни место на исходе души своея милость обрящеши»[a]. К сожалению, эта проповедь переписывалась, читалась и претворялась в жизнь гораздо реже, чем классическая глава, цитировавшаяся выше.

По сравнению со слугами, детям «Измарагд» уделяет меньше внимания, полагаясь, очевидно, на естественные родительские чувства. Наоборот, автор стремится ограничить эти чувства, когда они могут воспрепятствовать личному спасению. Он предупреждает о том, чтобы не надеялись на любовь жены и детей после своей смерти и не полагались на их молитвы: «А помощи никоя же несть от них пред Богом; проводивше токмо до гроба и опять воротятся вспять, собою пекущися и о останках начнут которатися»[b].

Воспитательная система, в отличие от обращения со слугами, имеет односторонний характер; она основана только на страхе и не допускает никакой любви или нежности. В единственной главе «Измарагда», посвященной этой теме, говорится:

«Златословесный бо глаголет: аще кто детей своих не научит воле Божьей, лютее разбойник осудится; убийца бо тело умертвит, а родители аще не научат, то душу их погубят... О человеци, внемлите известо о глаголемых сих и назидайте измлада дети своя. Глаголет бо Божья Премудрость: любяй сына своего жезла на него не щади. Наказуй его в юности да на старость твою покоит тя. Аще ли измлада не накажеши его, то ожесточав не повинетися... Аще тя не послушают твой сын или дщи, то не пощади, якоже мудрость Божья глаголет: дай ему шесть ран или двенадцать сыну или дщери. Аще бо бьеши жезлом, то не умрет, но паче здравее будет, душу бо его спасеши, аще его накажеши...»[c]

Дочь является предметом особой заботы: «И аще кто из вас дщерь имат, то положи на ней грозу, да в послушании ходит, да не свою волю приимше в неразумии испрокудит девство свое и

[a] Яковлев В. А. К литературной истории... // ЗНУ. Т. 60. С. 217-218.

[b] Измарагд II. Гл. 47. (Из жития Варлаама и Иоасафа.)

[c] Измарагд I. Гл. 55. Опубликовано в: Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 63. См. также: Лавровский Н. Памятники старинного русского воспитания // ОИДРМУ. Т. 3. Москва, 1861. С. 3.

сотворих тя знаемым твоим в посмех»[a]. Эта мысль иллюстрируется рассказом о священнике Илии из Первой Книги Царств, который навлек гнев Божий на себя и весь свой дом из-за слишком мягкого обращения со своими сыновьями. Эта история почерпнута не из Библии, а из слова Златоуста «О воспитании детей», хорошо известного на Руси. Наряду со ссылкой на Библию цитируется и сам отец Церкви: «Златословесный бо глаголет: аще кто детей своих не научит воле Божьей, лютее разбойник осудится; убийца бо тело умертвит, а родители аще не научат, то душу сим погубят».

Главный источник этих поучений следует искать в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (неканонической книге Библии), бывшей, несомненно, излюбленной книгой Ветхого Завета в Древней Руси. Она была включена в самый первый русский сборник 1076 года, а также в «Измарагд» и использовалась при богослужении, наряду с Притчами Соломона, под названием «Премудрость Божия»[b].

Говорится и об обратной стороне родительского долга — долге детей по отношению к родителям. Страх преобладает, насколько это возможно, в еще большей степени. О любви почти не упоминается. Подобающее отношение к родителям определяется таким образом: «Служи им со страхом, как раб». Почитать родителей, покоить мать в старости, слушаться отца — таково положительное содержание пятой заповеди, которая именуется «главной». Отрицательные черты — устрашающие угрозы и проклятия на голову грешника:

«Аще ли кто злословит родители своя, си пред Богом грешен есть, от Бога и от людей проклят. А иже бьет отца или матерь, от Церкви да отлучится и лютою смертию да умрет. Писано бо есть: отчая клятва изсушит, а матерня искоренит. „Да искают око ругающиеся отцу и досаждающе старости матерни, да исторгнут е вранове от дебрия и да снедет е птенцы орли“ (Притч. 30, 17)»[c].

Тем не менее, та самая мать, которая должна высоко стоять в глазах детей, глубоко унижается как жена и как женщина. Древ-

[a] Измарагд II. Гл. 51 // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 179.

[b] Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 205.

[c] Измарагд II. Гл. 55 // Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 64; Лавровский Н. Памятники... С. 5-6.

нерусская письменность еще с киевских времен изобилует сатирами на женщин, которые, как правило, озаглавливались так: «О добрых и лукавых женах» или просто «О лукавых женах». Их главный источник может быть найден в проповедях (подложных) Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина и Еродия. Но там, где древние отцы дают два противоположных портрета, русские компиляторы жертвуют положительной частью, довольствуясь описанием только отрицательного типа. Еще с домонгольских времен был известен своими антифеминистскими выпадами Даниил Заточник[a]. В обеих редакциях «Измарагда» приводятся два слова, принадлежащие к разным направлениям: едкая сатира и поучение положительного характера.

«Нет зверя подобно жене лукавой и нескромной на язык... Львы не осмелились коснуться Даниила во рву, а Иезавель предала смерти Навуфея. Кит сохранил Иону во чреве, а Далила, остригши волосы у Сампсона, мужа своего, предала его иноплеменникам...»

И так далее через весь Ветхий и Новый Заветы.

«Илия убоявшись Иезавель бежал в пустыню... Увы, пророк убоялся жены!.. Никакое зло не сравнится с лукавою женою. Если только лукава она, то богата уже злобою; а ежели есть у нее и богатство в содействие ее лукавству, то она — сугубое зло, нестерпимое животное, неисцельная болезнь. Знаю, что аспиды, если их приласкают, делаются кроткими, и львы, и барсы... привыкнув к человеку бывают смирны. Но лукавая и бесстыдная жена, если оскорбляют ее, бесится, если ласкают, превозносится. Если муж у нее начальник, ночь и день, подстрекая его своими словами, поощряет его к беззаконному убийству... Если муж у нее бедный, побуждает его к гневу и ссорам...»[b]

Но русский составитель превосходит по части афористических колкостей в стиле Даниила Заточника, заимствованных частично из другого древнерусского сборника, известного под названием «Мелисса» («Пчела»)[c]. «Лучше трясцею болети, ниже

[a] Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 238.

[b] Измарагд I. Гл. 53 и Измарагд II. Гл. 52. Данная глава — буквальный перевод греческой проповеди, принадлежащей либо Иоанну Златоусту, либо Ефрему Сирину и напечатанной в: Spuria Иоанна Златоуста // PG. Vol. 59. Cols. 485 - 490.

[c] По поводу «Пчелы» ср.: Сперанский М. Н. Переводный сборник изречений в славяно-русской письменности // ОИДРМУ. 1901-1905.

злою женою обладанну быти... Яко виялица в дому жена зла. Лучше железо варити, ниже зла жена казнити... Ничего жене зле тайны не повежь, да не погибнеши. Редкая бо тайны не поведает...» Такие жены рождают и детей «лукавых», подобных Каину, первому рожденному после грехопадения. «По преслушании бо заповеди Божия аще ся зачнет младенец, то нет добра в нем». Несколько заключительных строк, в которых упоминаются добрые жены вроде Ревекки, Сарры, Анны и Елизаветы, слегка смягчают резкость предшествующих обвинений.

Положительный образ рисуется в соответствии с идеалом, данным апостолом Павлом. Послушание и молчаливость — главные достоинства жены. «Услышите, жены, заповедь Божию, и научитеся в молчании повиноваться мужьям своим». Добрая послушная жена заслуживает доверия мужа, который, согласно апостолу Павлу, должен советоваться с ней — например, по вопросам общего поста или взаимного воздержания. Такая жена всегда занята каким-либо хорошим делом: «Обретши лен и велну, устрояе свиты пестроты многы различным, и предает я к купле гостящим, и сама облечется в красные одежи и во червленыя и багряныя... Жена бо добра встанет из нощи и даст довольная брашна рабом своим... всю нощь не угаснет светильник ее. Плоды же пота своего подает убогим».

Хорошая жена — сокровище мужа. Она «веселит мужа своего и лета его исполнит беспечалием и миром... Жена добра драже ти есть камени многоценнего. Обрет ю муж ея радуется о ней, яко обрете честь со славою»[a]. Очевидны старания составителя «Измарагда» сохранить справедливое равновесие в изображении дурных и хороших жен. К сожалению, отрицательные черты получают более богатое и впечатляющее развитие, и в результате обобщенный образ жены, выходящий из-под пера как греческих, так и русских авторов, оказывается довольно-таки мрачным.

Таков печальный идеал семейной жизни, предлагаемый «Измарагдом». Несмотря на все призывы к милосердию по отношению к «домашним», по-видимому, лишь наименее привилегированные члены, то есть слуги и бедные родственники, могут из-

[a] Измарагд I. Гл. 52. Напечатано в: Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 175; Некрасов И. С. Опыт историко-литературного исследования о происхождении древнерусского Домостроя // ОИДРМУ. Т. 3. Москва, 1872. С. 110.

влечь из них какую-то выгоду. Жена же и дети живут под законом страха, а не любви.

«Дом», о котором говорится в «Измарагде», — это дом богатого или зажиточного человека. Именно в этом социальном слое «Измарагд» ожидает найти своего читателя. Этим объясняется чрезмерное ударение на опасностях богатства. Но эти же самые предостережения с характерным для них радикализмом свидетельствуют о том, что «Измарагд» свободен от соблазна исповедовать этику высшего класса — как аристократии, так и буржуазии. Определенная идеализация бедности проступает в изображении Христа в образе нищего[a]. С другой стороны, нищенство или благочестивая праздность сами по себе не являются идеалом. Во второй редакции «Измарагда» содержатся серьезные предостережения против праздности и лености. Здесь труду, особенно физическому, придается религиозная ценность, и он ставится на один уровень с монашеским отречением от мира.

«Делателем обещал есть Бог от труда убо здравие, а от страды спасение... Аще бо земныя убегаете страды, и небесных не узрите благ... от труда убо здравие, от страды спасение...Земный бо делатель подобен есть иноком, пустынному житию и труду, понеже сон отрясше на дело земное идет и паче дому пустыню любит, зною же и зиме трудным делом сопротивится... И собирая плоды трудов своих, от них бо и нищая накормляя и неимущим подавая, яко самому Христу дает... Лень бо всем злым делом мати есть... Аще бо Бог пекл ся ленивыми, то повелел бы былью жито растить, а лесу овощи всякие... Ленивый всяк облечется в скудныя и раздранныя портища».

Затем следует перечисление занятий, чистых и угодных Богу: «Инии же польским прилежаще делом, инии скоты и кони пасут, от того Богови десятину отдающе спасаются, инии сено секут и агнцы кормят, от того нищая и немощная накормляют и одевают. Инии же по морю плавающе и гоствы деюще... А жены утвердите локти своя на дело, а руце на вретено и от того милостыню давайте»[b].

Из этого перечня легко увидеть, что из всех занятий наиболее

[a] Измарагд II. Гл. 158 (см. прим. *c* на с. 53). Ср.: гл. 43. «Житие св. Нифонта», один из источников «Измарагда».

[b] Измарагд II. Гл. 48 // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 44.

угоден Богу труд физический и особенно труд крестьянина. Это подтверждается также «Сказанием о старце, низведшем дождь с неба»[a]. Однажды в городе Муроме случилось «великое бездождие». После того как молитвы духовенства и жителей города не дали никакого результата, епископ получил откровение с небес о том, что будет принята молитва первого человека, который войдет в город поутру. Этим человеком оказался старик-дровосек с вязанкой дров за плечами. После его молитвы тотчас «сниде дождь велик». На расспросы епископа о его жизни старик отвечал: «Аз бо отнюд грешен и убог, ничтоже имы покойна, имже бы душа моя утешалася». Ежедневно он рубил и продавал дрова; часто голодал, но никогда не просил милостыни; наоборот, лишнее сам раздавал нищим. «Не ядох туне ни у кого же». [Даром не ел ни у кого] [b].

Следует отметить, что во всех этих примерах милостыня упоминается как необходимое или, по крайней мере, рекомендуемое средство спасения. Нет такой степени бедности, которая бы освобождала человека от необходимости проявлять милосердие. Нищета не считается религиозным идеалом, каковым она является в чисто кенотическом этическом мировоззрении. Тем не менее бедность труженика рассматривается как более благословенное социальное положение по сравнению с богатством. Как один из возможных видов труда не исключается торговля. В числе запрещенных профессий называются кабатчики и ростовщики. Позднее мы обнаружим в этой компании музыкантов и скоморохов. В программе социальных реформ, предложенной Кириллом Белозерским своему князю, значилось закрытие кабаков. Что касается ростовщичества, то его было нелегко полностью осудить, поскольку оно являлось необходимой составной частью торгового оборота. Запрещение ростовщичества мы находим во многих канонических и литературных памятниках, как, например, в сказании о Щиле. Но иногда оно

[a] Эта легенда взята из «Жития св. Нифонта», гл. 76. Славянское слово «мурин» (мавр или эфиоп), обозначающее национальность героя, в «Измарагде» превратилось в название русского города (Муром). Как уже указывалось в прим. *d* на с. 35, «Житие св. Нифонта» было опубликовано Рыстенко в 1928 г. В варианте, опубликованном Костомаровым, мы еще читаем правильное значение: «В Мурьстей области» (в муринской местности).

[b] Измарагд II. Гл. 102 //Костомаров Н. И. Памятники... Т. 1. С. 78.

смягчается разрешением брать скромные проценты. Так, в одной из статей «Измарагда» читаем: «Резоимания же останися... Давайте убо взаим, но не отягчайте лихвою; по шести резан на гривну емлите, да не будете осужени резоимства ради»[a]. Учитывая стоимость денег в то время[b], указанное предписание считает нормальным взимание при ссуде шести процентов[c].

При незначительном и второстепенном ударении на активном труде вся социальная этика «Измарагда» сводится к благотворительности, в то время как другая, теневая, сторона русской религии определяется страхом. Пограничной между милосердием и страхом области принадлежит смирение — главная русская добродетель, которое может быть интерпретировано по-разному. Религиозное значение смирения не однозначно, поскольку оно может служить выражением как кенотического подражания Христу, так и страха Божия[d]. Примечательно, что главы «Измарагда», посвященные смирению, явно пронизаны кенотическим духом.

Великопостный период, занимающий наиболее значительное место в православном календаре, открывается Неделей о мытаре и фарисее. Рекомендованная на этот день проповедь взята у Иоанна Златоуста. Благодаря своему положению в церковном году, это была, вероятно, самая известная проповедь в Древней Руси. С нее начинается сборник под названием «Златоуст». Автор использует следующую аллегорию:

«Два конника бысти — мытарь и фарисей; спряже фарисей два коня, да постигнет жизнь вечную: един конь добродетель и молитва, пост, милостыня; а другий конь гордость и величание и осуждение; заня гордость добродетели, и разбися законная колесница и погибе самомнимый всадник»[e].

В другой главе «Измарагда» предлагается ряд образов, заимствованных из садоводства: «Да яко сад потребляем от хврастия не может расти, тако и человек горд не может спастися... Яко тя-

[a] Измарагд II. Гл. 127 //Православный собеседник. Казань, 1859. С. 132.

[b] Ср.: Срезневский И. И. Сведения... // СОРЯиС. Т. 12. СПб., 1875. Раздел 57. С. 307-308, где нормой считается 7 резан (7 процентов).

[c] В «Прологе» тринадцатого века имеется проповедь против ростовщичества // Там же. Раздел 41. С. 25-26.

[d] Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. X. С. 191.

[e] Измарагд I. Гл. 17. Опубликовано в: Петухов Д. В. Древние поучения на воскресные дни великого поста // СОРЯиС. Т. 10. СПб., 1886.

гота у плода низложит ветви, тако и гордый в адскую падет пропасть». Вывод имеет чисто каритативный характер: «О человече, Божие бо создание еси, не отметайся создавшаго тя; посети естества своего и виждь сродники, яко тии того же естества суть, и не отметайся роду своего гордости ради... Аще ты богат, а он убог, но пред Богом он выше тебе»[a].

Здесь Бог в величии Своем не повергает человека, не уподобляет его ничтожеству, как это свойственно религии страха, делающей упор на смирении. Но в других местах встречается и иной образ Бога — как страшного Судии, в страхе и трепете перед которым человек влачит жалкое существование. Страх Божий, как он отражен в средневековых моральных кодексах, имеет своим источником не любовь и не сознание Божественной чистоты и совершенства, столь контрастирующие с человеческим недостоинством. Средневековый страх имеет более простую, более эгоистичную природу: это страх наказания, невыразимо страшного и вечного мучения. Этим объясняется, почему вслед за одной из глав «Измарагда», определяющей страх как основу всех добродетелей, помещена статья, чрезвычайно сурово осуждающая тех, кто сомневается в существовании адских мучений. «Каких мук не суть достойни глаголющия, яко несть мучения согрешающих... Яко невегласи вещаша, человеколюбец есть Бог не имать мучити согрешающих... Аще бо речем, злая не мучатся, тако рещи блазии не венчаются»[b].

Интересно было бы узнать, где автор нашел этих сомневающихся в вечных муках и чрезмерно уповающих на милосердие Божие — на Руси или в Греции, откуда пришла эта проповедь. Данный отрывок взят из «Пандектов» Никона (глава 32), причем славянский перевод содержит вставку со следующим обвинением: «И слышах бо такия грехолюбца глаголюща, яко на страх токмо Христос мукою претит». Отсутствие этих слов в греческом оригинале подталкивает к определенному выводу; однако составитель мог заимствовать их из какого-либо другого источника или из другой версии того же самого труда Никона[c]. Наш вопрос остается пока без ответа.

[a] Измарагд I. Гл. 14 // Пономарев А. И. Памятники... Т. 3. № 34.

[b] Измарагд I. Гл. 9 (из Иоанна Златоуста) // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 134.

[c] Греческий текст жития Никона не был опубликован до сих пор.

Ясно лишь то, что ад представляется нравственной аксиомой, как того требует справедливость и без чего рай был бы невозможен, так как это было бы несправедливо. Во второй редакции «Измарагда» развивается мысль о воображаемой несправедливости по отношению к святым: «Повеждь ми, почто сии трудилися в миру сем: овии мучими и убиваеми, различно томими, а инии постением и бдением и жестоким житием удручиша телеса своя?»

Автор не желает Божьего милосердия для грешников, потому что не верит в даровое спасение. Все происходит в соответствии с нравственным законом. Но в чем же тогда состоит искупительный подвиг Христа? Является ли Он нашим действительным Спасителем? Тот факт, что автор ставит этот вопрос в связи с наличием или отсутствием адских мучений, свидетельствует об остроте его ума. Тем не менее ответ, который он дает, по-видимому, разрушает самое основание христианской веры:

«Господь наш Иисус Христос, нас видя злобою изнемогающа, Сам с небеси на землю прииде, того ради аще, рече, аще не бых пришел и глаголал им, греха не быша имели, а ныне ни извета имут о гресе своем. Вся бо нам извествована суть, аще ли заповеди Божия сотворим, то спасемся, а не сотворше, осужени будем»[a]. Если понимать это заявление буквально, то Христос – не Спаситель, а законодатель и судия, а Его закон более суров и труден для исполнения, чем законы Ветхого Завета. Именно в совершенствовании последнего и заключается сомнительное преимущество Нового Завета. В этом «Измарагд» далек от «милосердного Господа» кенотического христианства. Но оба образа Христа являются отдельными фрагментами одной и той же мозаичной картины.

Страх Божий, или Христов, проявляется в эсхатологических видениях, которые придают человеческой жизни глубокую перспективу. Начиная с самого отдаленного и устрашающего горизонта, они распределяются следующим образом: ад, Страшный Суд, ужасы последнего дня, индивидуальная смерть и последующие за ней мучения, предвестники смерти в человеческой жизни.

Муки ада рисуются безотносительно к конкретным грехам в отличие от того, как они изображаются на фресках средневековых храмов. Но их ужас и всеохватность отражены в следующем

[a] Измарагд II. Гл. 27.

обращении к легкомысленным оптимистам: «Мнози бо суть самосуди [предваряющие суд Божий] сами ся льстяще, да егда услышат о суде и о муце, то смеющеся глаголят: Егда аз есмь горее всех человек, но да ся наслежу добра века сего точью, а тамо буду яко и вси человеци, тако и аз». Когда же наступит Страшный Суд, «пойдет влеком от ангел лютых в места мучения и видив е вострепещет и возбиет рукама по лицу своему, взирая семо и овамо побегнути мысля, но не будет камо убежати, держим бо бе тверде от ангел и связан люте. И рекут ему держащии ангелы, что ся ужасаеши, о убогий человече, что ся мятеши, что боиши ся, окаянне, что трепещеши, страннице, ты сам себе уготова место се. То пожни, юже еси всеял... идеже вси человеци, ту и ты»[a]. Заложенная в основу этой жестокой проповеди идея заключается в том, что ад – не какое-то особое место, предназначенное лишь для закоренелых грешников, но удел обыкновенного человека.

Что касается Страшного Суда, то его мрачное живописание основными чертами восходит, главным образом, к Ефрему Сирину, проповеднику покаяния. Это неотъемлемая часть общехристианского видения: космическая катастрофа, трубы, Судия на троне, огненная река перед Ним и отверстые книги. При обостренном чувстве кровного родства русичу следующая деталь, должно быть, казалась особенно горькой: «Никто же тогда никому же может помощи, ни отец сыну, ни мати дщери, ни брат брату, но каждо свое бремя нося станет ждый осуждения»[b].

Концу мира должны предшествовать времена глубочайшего социального и космического разложения. В одной из проповедей псевдо-Ефрема подчеркивается упадок церковной жизни. Он предсказывает «нашествия поганых, волнение между людьми, неустройство церквей, безчиние священников: только плоти угождают, а о духовном не заботятся. И игумены также. А чернци становятся заботливы о пирах, склонны к тяжбам, гневливы, имеют жизнь, неподобную святым отцам. Владыки стыдятся лиц сильных, судят по мзде, обидят сирот, не заступаясь за вдовиц и убогих. В мирянах неверие и блуд...». Если это пророчество принадлежит перу русского автора, то мы склонны видеть в нем элемент сатиры, направленной против церковнослужителей.

[a] Измарагд I. Гл. 36 // Архангельский А. С. Памятники... Т. 3. С. 107.
[b] Измарагд I. Гл. 28 // Там же. С. 89.

Однако для автора «последние времена» – это не художественный образ, а устрашающая реальность, и он совершенно серьезно предостерегает: «О братие, убоимся: ибо, вот, все писанное к концу приходит и предсказанные знамения сбываются. И уже мало остается нашей жизни и века»[a]. Еще более мрачную и страшную перспективу рисует апокрифическое «Пророчество Исайино о последних днях». Общественное развращение изображается в еще более широком масштабе:

«Погибла истина и лжа покрыла землю... Чадове безчествуют родителей своих, отци начнут гнушатися чад своих, и брат брата возненавидит... и предаст мати дитя свое на блуд... и будут учители их лицемерни запойцы, и черноризци их будут злобесни и сквернословци, и князи их будут немилостиви... И восплачутся сироты и вдовицы, не имеющие заступника, и взыдут посягнути жена мужа, а не муж жены».

Это предел морального разложения. До сих пор люди сами были виновниками своих несчастий. Но вот появляется оскорбленный Бог, наказывающий социальные язвы космическими катастрофами. Теперь вместе со своими детьми будет страдать и мать-земля. Говорит сам Бог:

«Сего ради сотворю вы небо акы медяно, а землю аки железну, и не даст небо росы своея и земля не даст плода своего... и ратаи ваши не воспоют на ниве, ни вол понесет ярем на шии своей и не обрящете жита на селех ваших... Наведу на вы песьи мухи; начнут ясти плоть вашу и пити кровь детей ваших, истерзати зеница младенцем вашим... И тогда не будет в вас смеха, ни кощун, ни всяких игр бесовских и тогда не будет коней борзых, ни риз светлых и тогда начнете падати умирающе друг с другом, а брат с братом охапившися и тогда отроча умрет на колену матери своея... И от кричания гласа вашего потрясется земля, солнце померкнет и луна в кровь преложится... Земля восплачется аки девица красна... и тогда придет антихрист»[b].

Пророчество псевдо-Исаии принадлежит к группе апокрифов,

[a] Измарагд II. Гл. 142 // Православный собеседник. Казань, 1858. С. 475; Архангельский А. С. Памятники... Т. 3. С. 116.

[b] Измарагд II. Гл. 162. Опубликовано в: Порфирьев И. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописи соловецкой библиотеки // СОРЯиС. Т. 48. СПб., 1890. Раздел 2. С. 4.

которые более известны как на христианском Западе, так и на Востоке под названием «Эпистолии о неделе». В этом послании, ниспосланном с небес, Христос пишет Своею собственной рукой эти страшные угрозы наказания за человеческие грехи и тут же дает наставления, какими средствами можно отвратить гнев Господень. Самое простое средство – соблюдение субботнего (воскресного) дня. В пророчестве Исаии и речи нет о возможности отвратить неизбежное. Последний день приближается.

Апокалиптические настроения, присущие всему средневековью, были особенно живы на Руси сразу же после монгольского нашествия (1240) и в конце XV века. В XV веке уже не было особых социальных или политических причин для такого пессимизма, но приближение семитысячного года от сотворения мира (1492) вызвало здесь те же ожидания, что и приближение 1000 года на Западе.

Смерть человека со всеми ее ужасами, среди которых самые страшные – посмертные мытарства души и борьба за нее между ангелами и бесами, – главная тема пространного апокрифического «Слова о небесных силах», или, как оно озаглавлено в «Измарагде», – «Слова о исходе души». Оно было написано в Киевский период русским автором, вдохновившимся греческим житием святого Василия Младшего и трудами Ефрема Сирина[a]. Некоторые элементы рисуемой им картины встречаются в отрывке из популярного жития святого Иоанна Милостивого; здесь бесы удерживают в воздухе душу, пытающуюся подняться к небесам, и «аще в ней волю свою познают, то не оставят убогой души и не пустят ее дальше»[b]. В другом отрывке греческого происхождения мы находим интересную, правда, рационалистическую идею о том, что «сами похоти и страсти, яже сотвори в животе, претворятся в злыя бесы, и люте связавше убогую ту душу грешнаго, поведут ю, рыдающу и плачущу горце, в место темно и смрадно, идеже грешницы блюдоми, чающе дни суда»[c].

Болезненный момент разлучения души с телом описан аллегорически в притче или загадке в восточном духе: «Что есть: егда

[a] Измарагд I. Гл. 12. Напечатано среди сочинений св. Кирилла Туровского. Подробный анализ см. в: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 157 и далее.

[b] Измарагд I. Гл. 58 (и II. Гл. 11) // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 111.

[c] Измарагд II. Гл. 96 // Там же. С. 50.

опустеет земля и царь изнеможет?.. Егда опустеет земля рекше нездорово будет тело; а царь изнеможет, рекше ум ся отымет; а сильные разыдутся, рекше мысли погибнут; тогда разрушатся каменные грады, рекше кости человеческие; источницы иссякнут, рекше слезы от очию не потекут... Тогда царица изыдет от престола, яко голубице от гнезда своего, рекше душа изыдет из тела человеческого»[a].

Может показаться, что драматизм смерти и перспектива будущих мучений оправдывают самый горький плач по умершему. Тем не менее существует строгий церковный запрет. Главную роль в этом запрете, вероятно, сыграло намерение отвратить народ от языческих обрядов, частью которых были причитания над покойником. Эта мотивировка подкреплялась наставлениями ранних отцов Церкви. Последние, однако, были движимы христианской надеждой и стремлением к соединению со Христом. Эти мотивы были совершенно чужды средневековому сознанию. «Да не можем вернии неверным подражати и не раздираем риз наших и не бьем в перси, да не уподобимся еллином»[b].

В другом отрывке язычники заменены саддукеями, вероятно, из-за неверия последних во всеобщее воскресение: «Вы же, братия и сестры, поучайтеся не творити нравом саддукейским, их же учит диавол жалению тому, а другие учит резатися, а иныя давитися и топитися в воде, человецы не токмо от поганых, но многи христиане тоже творят, а друзии во отчаянии погибают, а иныя в жалении бес приемлет и мнози в ересь впадают»[c].

Третий автор, руководствуясь вполне здравым смыслом, ограничивает абсолютный запрет на причитания над умершим: «Ни убо, человече, не сего учу тебе, еже не плакати по умершем, но сего возбраняю, еже плакати и жалети многи дни, якоже неверннии, лица деруще и власы терзающе»[d]. Но все усилия средневековых проповедников успеха не имели. Ритуальный плач с художественными импровизациями, представляющими далеко не безынтересную ветвь русского фольклора, навсегда остался обязательным элементом русских крестьянских похорон[e]. Положи-

[a] Измарагд II. Гл. 99. Этот отрывок напоминает Екклезиаст, 12.

[b] Измарагд II. Гл. 83.

[c] Измарагд I. Гл. 13.

[d] Измарагд II. Гл. 70.

[e] Ср.: Барсов Е. В. Причитания северного края. Т. 1. Москва, 1872.

тельные результаты были достигнуты лишь по отношению к причитаниям над умершими младенцами. Причина очевидна: «Нам бо смерть беда есть, а младенцам покой и спасение, о чем бо имут ответ дати, ничтоже греховнаго искуса приимши»[a].

Вера в безгрешность детей (до семи лет) всегда разделялась русскими людьми. Сразу же по своей преждевременной смерти дети становятся ангелами, и единственное, что может потревожить их блаженство, это слезы, которые их матери проливают на земле.

Стремясь ограничить слишком эмоциональные выражения горя, Церковь настаивала на постоянном размышлении о смерти как средстве нравственного воспитания. В этой связи мы находим в «Измарагде» весьма остроумное замечание: «Аще ли бы не было смерти, то сами бы ся быхом ели; аще ли судии не быхом ожидали, спасения не чаяли быхом»[b]. Если одним из уроков смерти был страх возмездия после земной жизни, то другой урок заключался в пренебрежении земными благами, которые мешают спасению. Мрачные размышления подобного рода, в которых нет ничего христианского, напоминают одного из греческих моралистов, дошедшего до русского читателя через отцов Церкви.

«Испытайте, вельможи судия, и убойтеся Бога, немилостивии и жестокосердии. Идите и видите, како рассыпаемся, смотрите в гробе и виждьте: иногда бывшаго царя или князя... и познайте, кое царь или князь, кое ли воевода или воин, кое ли богат или нищ... кое ли жидовин или мурин. Како бо можеши в костех познати кого, не все ли персть и пепел и прах?»

Нигилистическая окраска этого образца риторики, разумеется, только кажущаяся. На самом деле, существует страшное разделение после смерти, но оно относится отнюдь не к костям, а к душам. Посмертное блаженство отделено от вечного проклятия тонкой чертой, зависящей от нравственного баланса. Таинство покаяния с разрешением грехов на смертном одре еще может сдвинуть этот баланс в сторону рая. Напротив, смерть без покаяния, внезапная или насильственная, увеличивает шансы на проклятие. Этим объясняется распространенное среди русских людей убеждение в проклятии или, по крайней мере, в опасное

[a] Измарагд I. Гл. 13 (и II. Гл. 83).

[b] Там же.

посмертное состояние утопленника или вообще неизвестного, труп которого был обнаружен на дороге. Некогда такие трупы считались недостойными обычного христианского погребения, и их складывали в специально отведенных местах в большие открытые ямы, где они лежали до тех пор, пока раз в году над ними не совершалась священником общая панихида. После чего яму с телами засыпали. Эти общие могилы, обычно вблизи какой-либо часовни, назывались в Древней Руси «божедомками». Таким образом, Церковь делала уступку бытующему в народе предрассудку, который вполне согласовывался с ее собственным убеждением в необходимости посмертных обрядов[a].

Перед лицом этих фактов мы можем оценить по достоинству отношение к данному вопросу «Измарагда», посвящающего три главы (второй редакции) проблеме внезапной смерти. Сначала автор возражает против мнения, что такой конец сам по себе признак греховности умершего. Тем, кто утверждает, что умерший «по делом восприял еси», он отвечает: «Аще бы каждо по делом принимал, то весь бы мир погибл зле»[b].

Иные люди, более гуманные, но скептически настроенные, отказываются видеть промысел Божий в трагической смерти; например в смерти тысяч воинов на поле брани. О таковых говорится: «Никто бо от человек не может ведети, ким судом творит Бог сицевая, понеже и праведным человеком бывает нужныя смерти за некия малыя вины, да тем очистився в радость пойдут, а иже грешныя нужными смертьми, ослабу от муки приимут»[c].

Если насильственная смерть имеет очищающий, жертвенный смысл, то она может стать путем к святости. В самом деле, начиная со святых страстотерпцев Бориса и Глеба, насильственная смерть являлась причиной канонизации многих русских святых[d]. С другой стороны, смерть без покаяния в таинстве исповеди была страшна. Перед этими загадками Провидения люди пребывали в состоянии неопределенности. В XVI веке был канонизирован крестьянский мальчик, убитый молнией. Однако внача-

[a] Голубинский Е. Е. История русской церкви. 4 тома. Москва, 1880-1917. Т. 1. С. 459.

[b] Измарагд II. Гл. 82. Ср.: PG. Vol.86. Col. 349.

[c] Измарагд II. Гл. 113.

[d] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 95-108.

ле его похоронили в лесу, вне церковной ограды, предполагая в нем жертву Божьего гнева. Только чудеса, совершавшиеся на его могиле, определили его судьбу[a]. Либо святой, либо проклятый — в любом случае, тот, кого настигают стрелы Божьи, не может быть обычным человеком.

Страх перед грозой признается естественным и оправдывается в «Измарагде», считающим его образом смерти на Страшном Суде. «Многажды и ныне, аще будет молония и гром велик, не все ли устрашимся и падше сгорбимся, и како, братие, тогда претерпим, егда услышим глас трубы...»[b].

Страх перед другими природными явлениями расценивается как благочестивая осторожность, являющаяся единственным критерием, по которому можно отличить мученичество от самоубийства в случае насильственной смерти. «Измарагд» или его автор рассуждает в стиле нравственной казуистики: «Аще бо в зимний час и в лютый мороз из дому изыдет и на пути от мраза умрет, таковый самовольною смертию умирает; аще ли кто в тихо из дому изыдет и на пути приемлет его беда и места не будет, где скрытися, таковый мученическою смертию скончевается». Аналогичное правило действует и при переправе через реку: «И паки, аще приидет на реку и обрящет ю мутиму волнами и не преходящу чрез нея никому же, той же надеяся своею дерзостью пройти и шед в напасть, то о такове ни приноса в церковь не достоит приносити, сам бо убийца себе есть. Аще ли кто слыша на распутии разбойники люты и пойдет тем путем, яко мужаяся, и аще убиют его, то сам себе убийца»[c].

Легко видеть, что учение, основанное на страхе, заходит столь далеко, что вместо страха Божьего возникают совсем другие виды страха. В псевдо-Геннадиевом византийском «Стословце» страх Божий вырождается в страх перед людьми[d]. В русском «Измарагде» он оборачивается страхом перед природой. Даже жалкая фигура убоявшегося грозы не вызывает порицания. Тру-

[a] Св. Артемий Веркольский. Ср.: Федотов Г. П. Святые Древней Руси: X-XVII вв. Париж: ИМКА-ПРЕСС, 1931. С. 221; Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. Москва, 1894.

[b] Измарагд I. Гл. 30 // Яковлев В. А. К литературной истории...// ЗНУ. Т. 60. С. 70.

[c] Измарагд II. Гл. 82.

[d] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 189.

сость почитается христианской добродетелью, смелость — тяжким грехом. Интересно, что из всех типов профессионального поведения «Измарагд» обходит молчанием призвание воина. Этот пробел неслучаен. Ни этика страха, ни этика милосердия не дают оснований для воинских добродетелей. Здесь мы сталкиваемся с византийской системой ценностей, которая постепенно разложила русское общество и пожала в полной мере свои плоды в эпоху Московского царства.

Если внезапная смерть лишает человека возможности покаяния, то длительная болезнь, напротив, может послужить отличной подготовкой к благочестивой смерти. «Терпящии зде болезни, тем в оном веце не осужени будут... Егоже Господь любит, того и наказует». Следовательно, болезнь может быть знаком особой Божьей милости и личной праведности.

«Егда бо возболит человек, который в тяжки болезни, толсти телесныя рвущи и доброту руша, ни ином печалуется точию о смерти, поминает злыя грехи своя, вздыхая и каяся всегда, разделяет имение церквам и нищим, работная свобождает, от сердца все исповедует и комкания [причастия] достоин быв, разорит грех, праведен умирает; а не боляй ничто же сих память приемлет... тако похитит и смерть неготова суща и влеком будет нужею»[a].

С аскетической точки зрения, видящей в болезни положительное явление, прибегать к помощи медицины — грех. «Нынешние человеци, аще им болеть случится, то оставя Бога и собирают волхвы и лечьцы и наузы». Проповедник не делает различия между колдуном и врачом. «Что делаеши, человече? Текый к человеком, не могущим ни собе помощи»[b].

Тот же смысл, что и болезни, имеют и все другие виды несчастий, которые Бог может послать для того, чтобы испытать человека, очистить и научить смирению. Но это общее место всех моралистов. «Печали и скорби славны терпевших сотворяют, якобы злато на огни жгомо светлее будет»[c]. Другая теория приписывает источник скорбей диаволу, а не Богу. Их значение как испытания и нравственного урока остается тем же самым. «Боя-

[a] Измарагд I. Гл. 2 (и II. Гл. 28). Ср.: PG. Vol.86.Col. 332.

[b] Там же.

[c] Измарагд II. Гл. 74. Ср.: гл. 71 и 75.

щимся бо Бога наводит диавол скорби многи, якоже татие не ту крадут, идеже трсти и плеви лежат, но стерегут всю нощь не спяще, идеже богатство сокровено... Но сим побеждай диавола, иже в беде благодари Бога»[a].

Несчастья и болезни, непрестанные размышления о смерти поддерживают в человеке состояние сокрушения, благоприятное для покаяния. Покаяние — главный плод постоянного пребывания в страхе. Большинство отрывков о Страшном Суде, приписываемых святому Ефрему Сирину, так и озаглавлены: «О покаянии». Под этим понятием подразумевается как индивидуальный акт совести, так и таинство исповеди и покаяния. Отсутствие разделительной линии между личным и сакраментальным является, возможно, наиболее интересной чертой «Измарагда». На первый план выступает нравственное воспитание. Реальная цель покаяния — изменение своей жизни. «Аще вчера пианица был, тот ныне постник буди и пей воду; вчера был блудник с чужими женами, днесь от своея удержися; вчера еси чужая грабил, днесь своя в милостыню раздавай... То истинное покаяние есть и Богом приятно». Если все же не удается изменить свою жизнь, то не следует предаваться отчаянию: «Неции многажды кающеся о гресех, и паки тая же творят, и в отчаяние тем приходят, мнят бо весь труд тем погубили...»[b].

Необходимо снова и снова каяться. Но при этом важно дать обещание переменить жизнь. В связи с этим возникает вопрос, насколько эффективно покаяние на смертном одре. «Измарагд» сообщает, что находились люди, отвечавшие на этот вопрос отрицательно. «Мнози бо молвят от дьявола научения, а иже кто пред смерти ся кает, то аки вол под обухом стоя, того не достойно творят прияти», то есть тому невозможно преподать разрешение от грехов в сакраментальном смысле. Автор считает такое рассуждение «еретическим». Священник, следующий такому правилу, «да будет проклят самим Господом нашим Иисусом Христом»[c]. Этот ответ, так же как и приведенное «еретическое мнение», — русского происхождения. Переводная статья, посвя-

[a] Измарагд II. Гл. 75.

[b] Измарагд II. Гл. 77 (из псевдо-Афанасия) // Архангельский А.С. Памятники...Т. 4. С. 71.

[c] Измарагд I. Гл. 73.

щенная тому же вопросу, предлагает подходить дифференцированно. Если человек дал обет не грешить и умирает, не успев изменить свою жизнь, он будет спасен. Но тот же автор не столь уверен в спасении разбойника, которого казнят, после того как он покаялся. Автор уверен только в том, что грех, за который разбойник наказан, прощен; такое решение противоречит и Евангелию, и русскому этическому чувству[a].

Переходная форма от личного раскаяния к церковному покаянию представлена несколькими историями из древних патериков, в которых говорится о монашеской исповеди перед старцем или братией со следующими выводами: «Не срамляйся, о человече, грехов своих исповедати» или «да не таим грехов своих, таимое бо радость сатане»[b].

В случае церковного исповедания грехов необходимым условием разрешения является наложение священником епитимии, то есть какого-либо наказания. Епитимья понимается не в смысле нравственного руководства или возложения на себя дополнительных обетов. Не может быть покаяния без наказания – таково общее правило. Невыполнение этого правила ставит и священника, и кающегося на грань погибели. «Аще кто исповесть грехи своя отцу духовному, – он еже епитимьи не даст ему... то предаст душу его злей муце и ждут их узы неразрешимыя, ими же связаны будут гневом Божиим в день Страшнаго Суда». Та же самая статья предписывает священникам действовать в соответствии с епитемейниками, содержащимися в «Номоканонах» (книгах по каноническому праву), а не руководствоваться лишь собственным разумением, чтобы из-за своего невежества не погубить многие души[5]. Несомненно, что во времена русского средневековья это правило выполнялось, хотя нам известно древнее пенитенциарное наставление, так называемое «Предисловие к покаянию», которое предоставляет духовному отцу полную свободу действий[c].

Церковь установила дни поста как особые периоды для внешнего выражения покаяния. В «Измарагде» пост рассматривается в связи с покаянием. Не делается попытки раскрыть его значение как средства очищения чувственной природы человека

[a] Измарагд II. Гл. 78 (из псевдо-Афанасия) // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 71.

[b] Измарагд II. Гл. 136.

[c] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 218-220.

ради его духовного роста. Пост есть наказание, самоподавление, добровольное страдание. Настаивая на подобном значении поста, «Измарагд» стремится расширить его нравственное содержание, предостеречь от узкого и внешнего понимания поста как воздержания от определенной пищи. Как и большая часть поучений «Измарагда», главы, посвященные посту, подходят к нему диалектически.

В первой редакции они начинаются с пророческих предостережений, восходящих к Исаие и Иоанну Златоусту: «Кый успех есть человеку алкати плотию, а умирать делы?.. Кая потреба есть немыющемуся, а нагаго не одевающе?.. Кая есть добродетель, еже через нощь молитися в тепле храмине, а убогия по улицам гладом измирают от босоты и наготы?» Здесь милосердие приравнивается к посту или, скорее, делает его более совершенным. «Разумный» пост получает также расширительное толкование в аскетическом смысле: «Пост ли удержание брашен глаголится или удержание похотей телесных?..» Свою мысль проповедник поясняет рядом остроумных сравнений: «Аще бо ся удержу от хлеба, а от гнева ся не удержу, то несть человек, а зверь, зверь бо не ест хлеба, но плоть ест — се мы другов своих оклеветаем... Аще ли кто на земли лежит, но зло мыслит на друга, то ни тако хвалися, скот бо постели не требует»[a].

С другой стороны, «Измарагд» отвергает возражения противников поста, которые говорят: «Чему есть алчьба в чистоте живущим?» Ответ дается также в виде сравнения: «Аще бо при язве требе зелие бысть, то како ли паче при язве душевней». Правда, фарисей тщетно постился, в то время как мытарь, не постясь, «приял плод добродетели». Но это не есть общее правило. «Алкаша ниневитяне и получиша милость от Бога...» Мы должны «навыкнути алчьныя законы» [следовать законам поста]. «Да не токмо тя уста алчут, но и очи, и слухи, и язык, и руце, и нозе и вси удове твои, то ся наречет пост приятен Богу»[b].

Приведенное положительное обоснование поста довольно трезво и разумно. Согласно святому Василию Великому, «добрый человек легкою пищею от недуга, яко лютыя зимы, избегает... Пост здравию мати, юности наказатель, старости красота...

[a] Измарагд I.Гл. 31 (и II. Гл. 6 и 117).

[b] Измарагд I. Гл. 32 (и II. Гл. 115 и 116).

Никого глава не поболе, пьюще воду»[a]. При всем здравом смысле этих советов, они касаются лишь физической стороны.

Во многих главах обсуждаются практические вопросы, связанные с церковными постовыми периодами. Помимо Великого поста, упоминаются еще два длительных постовых периода: Петров пост – перед праздником в честь святых апостолов Петра и Павла (29 июня ст. ст.) и Филиппов пост – перед Рождеством Христовым. Все вместе они называются «тремя светилами, сотворенными Богом на просвещение неверным душам и на отдание согрешений»[b]. Нам сообщается, что «мнози бо в посте творят неделю Федорову [первую неделю Великого поста], а инех леностию небрегут»[c]. Подробных указаний относительно употребления пищи не дается, но упоминается правило, согласно которому во время Великого поста следует есть только один раз в день (за исключением субботы и воскресенья). Требуется также совершать ежедневно по триста земных поклонов[d].

Восточная Церковь соблюдает два постных дня в неделю – среду и пятницу. В связи с этими двумя священными днями еще в древней Греческой Церкви возникли легенды, восходящие к области народной мифологии. Всегда питавшие пристрастие к мифологическим апокрифам русские охотно их усвоили. «Измарагд», который не склонен к апокрифическим историям, идет навстречу народному влечению в интересах соблюдения правил поста. Три приведенных в нем легенды (или, вернее, две, одна из которых имеет два варианта) освящены именем святого Пахомия Великого. Явившийся святому ангел закалывает барана и сливает в сосуд его кровь, которая превращается в молоко. «По-

[a] Измарагд II. Гл. 107.

[b] Измарагд II. Гл. 124. Отсутствие четвертого постового периода в Православной Церкви, предшествующего празднику Успения Пресвятой Богородицы и длящегося с 1 по 15 августа ст. ст., помогает датировать вторую редакцию «Измарагда». Введение четвертого поста совпало с принятием митрополитом Киприаном (1390-1406) нового богослужебного чина (Иерусалимского). Следовательно, «Измарагд II» может быть отнесен примерно к 1400 г., вопреки оценкам Яковлева и других, относящих его появление к концу XV века. – *Прим. И. Мейендорфа.*

[c] Измарагд II. Гл. 154.

[d] Измарагд I. Гл. 77 (и II. Гл. 154) // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 141.

ведай людям, – сказал ангел, – они едят в среду и пятницу яйца и молоко, которые в сущности сседшаяся кровь».

Вторая история рассказывает, что Пахомий увидел похоронную процессию и двух ангелов, следующих за гробом. Отвечая на его немое удивление, ангелы объяснили: «...наю един Среда есть, а другий Пяток, понеже человек сий и до дни исхода честь нам воздавал пощением и чистотою и милостынею, за то ему последуем...»[a]. Святой Иаков слышал глас, глаголющий с небес, подтверждавший необходимость поста: «Блажен есть той человек, творяй тако, и егда временнаго отыде жития, срящета душу идущу на небо два ангела среда и пяток, целуеста его радостию»[b]. В другой редакции говорится: «Аще в среду человек или в пяток не ест сыра, ни молока, ни яйца, но овощ земный – егда приидет ангел по душу его и ведет ю на третее небо и срящет ю ангел среде и речет ей: радуйся, душа, много еси пострадала мене ради на земли, и ведут ю на пятое небо, и срящет ю пятнице ангел и речет: радуйся, душе, много еси пострадала на земли мене ради». Те же, кто не соблюдал пост в эти дни, подвергнутся ужасному наказанию – они будут распяты[c].

Создается впечатление, что эти три истории, включенные в «Измарагд», не согласуются с его здравым учением о посте[d]. Однако они были восприняты русским народом, который во множестве различных вариантов повторял их в своих сказаниях и песнях[e].

Мифология дней недели отвлекла нас от главного предмета поста – покаяния и страха. Воздержание и другие формы аске-

[a] Первой известной версией этой легенды является история из Синайского патерика. В печатном греческом оригинале отсутствует гл. 303 древнеславянского перевода. Славянский текст опубликовал Срезневский И. И. (Сведения... // СОРЯиС. Т. 20. СПб., 1800. С. 81. № 4). Ср.: Карнеев А. Д. Вероятный источник «Слова о Среде и Пятке» // ЖМНП. Сентябрь 1891. С. 160-175.

[b] Измарагд II. Гл. 120 //Православный собеседник. Казань, 1859. С. 183.

[c] Измарагд I. Гл. 70.

[d] Яковлев В. А. К литературной истории... // ЗНУ. Т. 60. С. 124-125; Карнеев А. Д. Вероятный источник...С. 160 и далее. Ср.: Порфирьев И. Почитание среды и пятницы в древнем русском народе // Православный собеседник. Февраль 1855. С. 183.

[e] Порфирьев И. Почитание... // Православный собеседник. Февраль 1855. С. 181-198; Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды //ЖМНП. Февраль 1877. С. 186-252.

зы не ограничивались лишь определенными днями календаря. Ряд нравственных предписаний «Измарагда» вдохновляется аскетическим духом, который порожден, по-видимому, доктриной страха. Это этика самоограничения, направленная, главным образом, против потакания чувственным инстинктам. Следовало бы ожидать среди этой категории запретов предостережения против чревоугодия, пьянства и похоти. К удивлению, мы не находим даже упоминания о чревоугодии ни в одной из редакций «Измарагда» и ни одной главы о сексуальных грехах в его первой редакции. Во второй редакции блуд как грех упоминается по случаю, в то время как девство называется наивысшим нравственным состоянием; вся тяжесть осуждения падает на грех прелюбодеяния. Однако прелюбодеяние — это не просто чувственный, но также и социальный грех; его порицание не обязательно связано с аскетизмом.

Следующее утверждение является ни чем иным, как общим местом: «Женитва бо закон Божий есть, а блуд беззаконие проклято. Три бо сия версты в человецех суть: девство, брак, блужение. Девство бо славно и ангелом есть подобно, и сам Христос девству похвала; а женитва менее того, но без греха. Совокупление по закону... блуд же многих души губит и в муку вечную сведет». Отношение к девственности сдержанное, что естественно для книги, предназначенной для мирян: «А хотящии же девствовати, не токмо тело им удержати от греха, но и мысли. Аще кто мысльми распаляет, то лучше таковым жениться есть взакон... А женатым запрещаю не аз, но Господь, женам от мужа не разлучатися, ни от жен мужам»[a].

Это практическое наставление, идущее от апостола Павла, весьма уместно в свете совершенно противоположного совета, встречающегося в житиях святых аскетов (например, святого Алексея, человека Божьего). «Да аще убо до женитвы блудящим лют есть суд, то колми паче лютее есть, иже от жен своих с иными блудити, сего с погаными причитают...» Примеры грешников из Ветхого Завета, среди которых называются имена Давида и Соломона, не слишком устрашают. Более действенно, однако, предостережение, относящееся к князьям, выражающее социальную озабоченность проповедника: «Се же князем и властителем глаголем, не

[a] Измарагд II. Гл. 151 (из 1 Кор. 7, 10) // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 453.

отнимайте жен от мужей, не прилепляйтеся к ним, яко и тии тем же законом совокупистася и на суде вси равно станем пред Богом, и дев такоже не отымайте, не укоряйте убогих и дев не срамляйте: возопиют бо на вы к Богу»[a]. В некоторых историях из древних патериков приводятся примеры вознаграждения супружеской верности и наказания за супружескую измену помещением в ад.

«Измарагд» чрезвычайно суров по отношению к вдовам. С точки зрения долга и приличия считалось, что жена, пережившая своего мужа, должна принимать монашеский постриг. Если же она остается в миру, то от нее требуется полумонашеский образ жизни. Для вдов и вдовцов «блаженейше есть се, аще по разлучении тако без совокупления пребудет... Аще ли вдова пищи и пьянству вдастся, то жива умерла есть, погубляет бо душу свою; аще ли вдова будуще, восхощет величание имети и тоже украшение и одежду, якоже при живе муже имели, то лучше таковой посягнути замуж, неже блудити»[b].

Пьянство остается главной мишенью обличений. Последние часто встречаются в поучениях на самые различные темы, в частности о посещении церковных служб и соблюдении воскресного дня. Нигде не рекомендуется полное воздержание от вина. Иначе не могло быть в кафолической Церкви, корни которой уходят в средиземноморский мир, где вино считается не только необходимым укрепляющим элементом питания, но также и религиозным символом. В «Пандектах» Антиоха определяется норма: «Блажени пьющи вино, аки не пиюще, рекше не до пьянства... Исухий рече: сим подобает пити, иже может скрыти пиянство в утробе своей и злая словеса в устех удержати. Аще бо бездушный упився, а не блудил, то могли быша сему мертвии подивитися... Блажена еси, водо, не мутящая умом, и блажени люди, пиющии ю: горе пиющим до пьянства»[c]. Современному читателю может показаться соблазнительным сравнение вина с богатством и браком, хотя в браке чаще осуждается не злоупотребление, а измена, то есть отклонение в другое «состояние». Русский пропо-

[a] Измарагд II. Гл. 57. Опубликовано частично в: Дубакин Д. Н. Влияние христианства на семейный быт русского общества в период до времени появления Домостроя // Христианское чтение. 1880. № 1. С. 311-361; 627-676.

[b] Измарагд II. Гл. 87.

[c] Измарагд I. Гл. 64.

ведник весьма красноречив, когда он приступает к этой поистине национальной теме. Иногда он впадает в торжественный и даже пророческий тон, как, например, в следующем отрывке:

«Како аз убо не потщуся, видя не единая хоромина, но весь град палящ, — не токмо же град, но и кроме града избывающа человеки... Кый ли то есть пламень? Вые рците ми, егда пития или меду через силу пополняетися, како мните внутрь себе имети, не аки ли от огня некоего сгораете?.. Аз же убо ужасаюся, помышляя, како в вас беси ликуют и сатана играет и красуется пьянству убо в вас чтому... Яко и дети ваша нудите покорятися пьянству... Аще и в церковь ходите, како убо Бога прославите, — пиянаго и смрадом отрыгающе толма Бог ненавидит, яко же мы пса мертваго смердящаго гнушаемся»[a].

Несколько реалистических деталей в этом образчике высокого ораторского стиля являются лейтмотивом других русских проповедей, которые весьма живописно, иногда даже отталкивающе, рисуют социальные последствия пьянства. Вторая редакция «Измарагда» содержит слово под названием «О тех, кто не встает к заутрене», где пьянство считается главной причиной непосещения храма.

«Что вы делаете, час молитвы пропивая и нрав поганых любя, тех бо есть веселие, еже упиватися, а христианом, егда отобедати, тогда отпити; а ты, человече, весь день сидиши губя питием... Скоти и звери бессловеснии смеются нам рекущи, яко мы несмысленни, а сего не творим, а человецы сии несыти... пьюще льют в брюхи свои яко во утел сосуд, дондеже не взбесятся от пьянства. Яве бо различии пьянству: едино же мнози хвалят глаголюще, то не пьянство, иже упився спит. Аз же глаголю: и кроткий пьяница зло творит, аще ся упиет, спит яко мертвец и яко болван валяется много и смочився смердит и в год заутрени лежит, не могий главы возвести... А драчливый пьяница, иже бьется и сварится и лает говеющих и боголюбцев поносит и укоряет. Аще ли властел есть, то и того лютее, — вся бо повинути хощет своей пагубе, бояся укора говеющих ненавидит, а ему же подобная любит, иже потаквы творят ему блазняще его»[b].

Среди проповедей против пьянства имеется одна, заимство-

[a] Измарагд I. Гл. 60.

[b] Измарагд II. Гл. 71.

ванная у Златоуста, представляющая большой интерес с вероучительной точки зрения. Это «Слово о скупости и пьянстве» («О лихомании и пиянстве»): «Мнозии, работающии пьянству, укоряют богатых и грабящих... Но якоже он работает пьянству, а не Богу, тако и лихоимец несыт неправеднаго имения. Лихоимец богатство много любит, а сии много питие. Лихоимца очи мзда ослепляет, а пьяницы очи заслепляет хмель. Он глух не слышит вопля нищих скупостию, а сего душа глуха есть пиянством и не слышит словес святых почитаемых, оба работают диаволу, а не Богу. Лихоимец и пияница си еста присная»[a].

За этими двумя осуждаемыми пороками стоят два нравственных принципа. Этика любви и этика страха сталкиваются в конфликте. Составитель озабочен тем, чтобы не дать преимущества ни одной из них. Если мы заменим эти два соперничающих друг с другом порока современными социальными категориями – буржуазией и богемой, то преподанный урок сохранит силу.

Полное отсутствие проповедей против обжорства в противоположность обилию проповедей против пьянства – признак того, что основой греха не считалась чувственная природа. Другими словами, чистота не является царицей русских добродетелей. Девство не слишком ценилось на Русской земле, и даже Богородица почиталась, скорее, как мать, чем как Дева[b]. Что касается обжорства, то оно вместе с пьянством стало поистине национальным пороком в Московском царстве (для подобного утверждения в отношении средневековья наши источники слишком малочисленны). Обжорство даже вошло в национальное благочестие, принимая угрожающие размеры в дни великих церковных праздников[c]. Пост утратил свою силу, нет ограничения объема пищи. Внимание сосредоточено лишь на различении видов пищи. Нельзя утверждать, что буйное развитие этого порока стало результатом длительного молчания проповедников; никакое осуждение пьянства во все времена практически не имело эффекта. Но само молчание в высшей степени примечательно.

Вместо обжорства мишенью проповедников были всякого рода

[a] Измарагд I. Гл. 34 (и II. Гл. 109).

[b] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 349.

[c] Измарагд I. Гл. 49 (и II. Гл. 139) // Православный собеседник. Казань, 1859. С. 465.

народные развлечения, включая музыку, пение и танцы. В этом отношении продолжалась неуклонно киевская традиция[a]. «Измарагд» порицает эти развлечения только в связи с церковными праздниками как препятствие подобающему христианскому поведению во время оных, но это не означает, что в другие дни к ним было терпимое отношение. Вот картинка из русской жизни:

«Изыде в иныя дни на игрища, обрящеши я пуста, изыди паки в неделю на те же места и обрящеши ту овы гудуща, а овы пляшуща, а иныя борющуся, а другия возывающе друг друга на зло... И отнуд есть горе тем, — осужени будут в тьму кромешную с дьяволом»[b].

Весьма популярный отрывок из «Жития преподобного Нифонта» направлен против музыки скоморохов[c]. Он начинается со слов святого: «Якоже труба гласяща собирает вои, тако молитва творима собирает ангели Божия, а сопели, и гусли, и песни неприязнены, плясанья, плесканье собирают около себя безстудныя бесы». Для доказательства этого утверждения, которое должно было восприниматься буквально, Нифонт рассказывает о следующем видении. Однажды по пути в храм он встретил толпу бесов во главе с их князем по имени Лазион[d], который объяснял своим спутникам силу и слабость «назарян». Их слабость заключается в их пристрастии к «мирским песням». Как бы специально для подтверждения его слов навстречу идет человек, «скача с сопелями, а за ним идяше множество народа... и от единого мюрина [эфиопа, то есть беса] связани унем единем... Взем богатый сребреницу, даст сопелнику; он же ю приим, вложи во чбаг [кошелек] свой, беси же вземши сребреницу из чбага сопелника, и послали ю с единем от бесов к отцу своему сатане в бездну»[e]. Таким образом, даже деньги, подаваемые музыканту, идут диаволу.

[a] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 213-214.

[b] Измарагд I. Гл. 49.

[c] Измарагд I. Гл. 127-128.

[d] Это имя пишется по-разному в различных греческих и славянских рукописях: Лазий, Алазий, Лаксий, Лазарий. Лазиос является предположительно эпитетом Дионисия. Ср.: Roscher W. H. Ausführliches Lexikon der Griechischen und Romischen Mythologie. 6 vols. in 9. Leipzig, 1884-1937; Pauly A. und Wissowa G., eds. Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft. 24 vols. Stuttgart, 1894-1963. S.v. Lasios.

[e] Измарагд I. Гл. 23 // Костомаров Н. И. Памятники... Т. 1. С. 207.

Что же касается плясанья, то «оно всех злее и горше, тако есть любши диаволу». «Плящущая бо жена невеста сатанина нарицается и любовница диавола. Не токмо сама сведена будет во дно адово, но и тии, иже ее с любовию позоруют и в сластех разжигаются на ню похотию... Плящущая жена многим мужем жена есть, тою диавол прельстил многы во сне и на яве. Грешно бо есть и скаредово и своему мужу с таковою совокуплятися»[a].

Непримиримость этих запретов, распространявшихся на всю сферу народного искусства и фольклора, удивительна, особенно при довольно мягком отношении Русской Церкви к чувственным грехам. Это странное явление пытались объяснить присутствием в фольклорной обрядности остатков язычества. Однако осуждалась любая музыка без разбора[b]. Одно из возможных объяснений – все та же религия страха. Все, что возвышает человека и наполняет бьющей через край радостью, выводит его из состояния страха. Смех вообще осуждается как грех, наряду с пением и всеми видами увеселений. Дух Диониса, заключенный в музыке (духовное) осуждается сильнее, чем его проявление в вине (чувственное), где пуританскому отношению препятствует сама Библия и христианская символика.

На этом заканчиваем анализ этического содержания «Измарагда». Мы рассмотрели большую часть. Чисто религиозные поучения добавляют лишь несколько дополнительных штрихов к общей характеристике религиозности. Религия страха стремится свести молитву и жизнь духа к набору обрядовых предписаний. Мы видим, что в «Измарагде» внешней стороне религии уделяется мало внимания. Разумеется, она всегда присутствует, но особенно не подчеркивается. Это видно из учения о молитве.

В одной из глав, заимствованных из Златоуста, выражается протест против механического, внешнего формализма молитвы: «Токмо устны движеши и преклоняеши колени, а мысль твоя вне леташе... а мысль расчиташе прикупы, купле приплоды, промены, займы, села, имениа прибытки...» Истинная молитва есть «душевныа пища»; она состоит в том, «еже к Богу беседовати и призывати Бога с болезненою душею». Проповедник против

[a] Измарагд I. Гл. 25 (и II. Гл. 12).

[b] Примечательно, что в «Измарагде» опущена деталь, приведенная в «Житии св. Нифонта», о том, что песня содержала «слово срамно», внушенное бесом.

«долгих простирающе словес» и предлагает «кратки и часты творити молитвы». Он даже заходит столь далеко, что утверждает, цитируя «Христа посредством Павла», следующее: «Аще ли простреши в долготу слово, ослабив многажды многу, вдаси на себе власть диаволу прияти». Практические советы не отличаются от поучений князя Владимира Мономаха своим сыновьям, и возможно, что были заимствованы из одного и того же источника[a].

«Аще убо вне Церкви стоите, то зови „Господи, помилуй мя“, не движа устами, но мыслию глаголи, – и молчаще бо тебя послушает Бог. Не требует бо ся место молитвы, но везде, аще бо от всея души... Да и ты, егда станеши пред судиею, неиствующим и мучающим тя или воином яко впадеши в руки, молися Богу... Бог бо есть везде с тобою помогая ти»[b].

Поучение относительно ночной молитвы составлено в том же духе. Ночная молитва – очень важная черта древнерусского благочестия, поскольку она действительно практиковалась на протяжении столетий, от Мономаха до Аввакума[c]. Эта форма молитвы наиболее подвержена аскетико-ритуалистическому вырождению. Однако отрывок, включенный в «Измарагд», исполнен возвышенного религиозного чувства:

«Не того бо для есть, братие, нощь створена, да присно спим и празднствуем. Смотри, како ти встают полунощи ручнеи делатели и ратаи, и купци, да и вы востаните каждо вас яко добрии церковницы творят. Исшед бо из храма, виждь и слыши изрядное молчанье, то чудися строенью Божию. Тогда бо душа чистее есть и ум твой легчаи. Да та тьма и то моленье приведут тя на покаяние. Аще и на небо воззрим к звездам, то видиши, яко бесчисленными очесы украшено небо, ти аще помыслиши, где суть, иже вдень клиць творят, смеющеся, играюще и скачуще и все в пустошь творяще, грабяще и претяще бесчисленным злом. То ныне тии мертвых ничимже уния сице спяще... Сон бо образ есть смертный... Видиши вся аки в гробех лежаща. Дасе ти есть все на успех вставати и убудиши душу сим укрепити, и помысли века сего кончание и отшествие...

[a] Федотов Г. П. Собрание... Т. Х. С. 227.

[b] Измарагд I. Гл. 4 // (из Иоанна Златоуста). См.: PG. Vol. 58. Col. 458.

[c] Федотов Г. П. Собрание... Т. Х. С. 227; Fedotov G. P. A Treasure of Russian Spirituality. New York and London, 1950; Harper Torchbook (TB 303), New York, 1965.

Да тако творити мужу, а не точию и жена едина, буди же храм ваш аки церкви но мужи и женами составлена... Ащели и дети у тебе суть, то возбуди я и востави и да будут присно храм ваш аки церкви в нощь...Ащели зело млади суть и не могут стерпети сна, то по не до единоя молитвы или до двою, то паче покои я, но точью встави я и научи я тако творити и самся»[a].

Трудно определить, считалась ли литургическая молитва высшей формой по сравнению с частной или ночной молитвой. С одной стороны, имеются – особенно во второй редакции «Измарагда» – строгие предписания посещать церковь по воскресным и праздничным дням. Рассказываются различные истории о том, как регулярное посещение храма вознаграждается Богом. Так, юноша, проходя мимо церкви, зашел в нее помолиться, и это спасло его от смерти[b]; сапожник, ревностный посетитель церковных служб, стал богатым[c]. Требуется обязательное присутствие на утрени – ежедневно или только по праздникам, не ясно. Невыполнение этого предписания влечет за собой наказание, покаянную епитимью: «Аще бо обленишися востати на заутреню, то не даждь телу своему ясти до вечера»[d]. Некоторые наставления говорят о подобающем поведении в храме: «Ни с кем не глаголи, ни шепчи, ни смейся» и даже «не пой с тщеславием»[e]. Эти предостережения сопровождаются одной из филиппик Златоуста против грешников: «Собирающе бо ся жены в церковь излише красятся... Аще бо о купли кто совещати хощет, то во церкви. Мнози бо к церкви сходящеся свар совершают, аще бо кто что хощет слышати, ли домовныя строения или воинская или о врачбе, то вся во церкви услышиши...» Весьма практичный совет проповедника таков: «Аще... молчати не можеши, то излези вон из церкви, да инем на пакость будеши»[f]. Этот простой аргумент дополняется мистическим: «Егда в церкви стоиши... ангели бо купно с нами поють, да егда кто начнет беседовати или смеятися, то святии ангели, пение оставльше, скорбят о нем». Из «Жития преподобного Нифонта» за-

[a] Измарагд I. Гл.45 (и II. Гл.31) // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 137.
[b] Измарагд II. Гл. 38 // Костомаров Н. И. Памятники... Т. 1. С. 82.
[c] Измарагд II. Гл. 134 // Там же. С. 87.
[d] Измарагд I. Гл. 71.
[e] Измарагд I. Гл. 50 (из «Жития св. Нифонта»).
[f] Измарагд I. Гл. 51 // Яковлев В. А. К литературной истории...// ЗНУ. Т. 60. С. 90.

имствована следующая мысль: «...яко елико церкви обходит человек в нощи или в дни, то стопы ногу его чтомы суть от святых ангел»[a]. Согласно легенде, приписываемой святому Василию Великому, у входа в церковь стоят два ангела, запечатлевающие на свитках имена достойных и недостойных прихожан. Эта мысль была столь популярна на Руси, что в большинстве монастырей можно видеть на воротах изображения двух пишущих ангелов.

Преобладает этический подход к литургии: «...а в седьмой день да празднуем на молитву собирающеся в церкви, ...а злобы ни на кого не имуще, ни гнева, ни зависти... нищая милуя и бедныя»[b]. Целью общественного богослужения является слушание Слова Божьего. Последнее сравнивается с чтением императорского послания. Трудность понимания требует толкования со стороны проповедника. В противоположность византийскому и современому отношению, проповедь считается существенной частью службы: «Не разумеете ли поемаго и еще больше поучаю вы, аще внимаете и хощете научитися, аще ли не внимаете, аз убо умолкну, вы же осужени будете, имже учащаго не внимаете...» Слово Божие, при его правильном истолковании, называется «духовным медом»[c].

Одна из проповедей считает единственным достойным плодом литургии преображение жизни человека: «А вы что приобретосте, иже всегда имате изьдетьска приходяще. Кый приплод душевный, и который обычай злый в вас преста?.. Аще глаголания деля (в церковь приходити), а не Бога ради, ни о души скрьбя, то лучше идти на торжища, ли на беседы, или из дому не исходя»[d]. Мы должны идти в церковь, чтобы «воздыхать о наших грехах и исправляться».

В целом «Измарагд» в вопросах литургического богословия, так же как и в других вопросах, придерживается этического направления с незначительными уклонами, с одной стороны, в ритуализм, а с другой — в мистицизм. Присутствие ангелов в церкви — это всего лишь слабый отголосок византийского литургического мистицизма. Средневековой Руси не был чужд мистицизм, но искать его следует не в «Измарагде».

[a] Измарагд I. Гл. 50 // Яковлев В. А. К литературной истории...// ЗНУ. Т. 60. С. 89 (из «Жития св. Нифонта»).

[b] Измарагд I. Гл. 49 // Яковлев В. А. К литературной истории...// ЗНУ. Т. 60. С. 88.

[c] Измарагд II. Гл. 39. Напечатано среди трудов св. Кирилла Туровского.

[d] Измарагд II. Гл. 100 // Архангельский А. С. Памятники... Т. 4. С. 65.

Учение о таинствах, содержащееся в «Измарагде», приводит к такому же заключению. В таинстве покаяния нравственная сторона перевешивает мистическую. Что касается святой Евхаристии, то редкие ссылки на нее служат скорее дисциплинарным и превентивным целям, чем призывом к мистическому единению со Христом. Во все времена страшная тайна Божественного Тела и Крови сдерживала стремление к мистическому единению. Страх и любовь нераздельно входят в восприятие этого таинства. В «Измарагде», как и в большинстве русских средневековых памятников письменности, в учении о причащении мы обнаруживаем слишком много страха и зачастую полное отсутствие любви, когда речь идет о побудительных мотивах к причастию.

Единственная проповедь о Евхаристии в первой редакции «Измарагда» (вторая редакция таковых не содержит вовсе) начинается с призыва к причащению и тут же переходит к перечислению связанных с ним духовных препятствий и опасностей: «Тем же, чада, мы вси собравшися от велика и до мала чистыми сердци, несрамным лицем да приступим к чудному и страшному Богу, егоже не согрешивши трепещут ангелы несогрешьша, а мы по вся дни согрешаем и како без страха примем Пречистое Тело и Честную Кровь Его... Аще ли блуд сотворил или ино что зло, или сварился будешь с кем, а не смирился, или беседовати будешь с кем в церкви о житейских в час литургии, — то не приступай к св. Телу и Крови Христове... Аще ли кто из вас имат гнев на кого, не смирився, да не входит в церковь и не приступает к св. комканию [причастию], да ся не осудит в вечную муку»[a].

В весьма популярной проповеди, приписываемой святому Василию Великому, подчеркиваются страшные космогонические последствия, к которым приводит недостойное причащение: «Тогда преисподняя потрясутся и превысшая силы небесныя вострепещут». Поучения такого рода не только не побуждают, но, скорее, только запугивают и удерживают людей от причастия. Это не входило в намерения проповедников; они стремились подчинить чисто религиозные ценности ценностям нравственным. Для них, как и для их паствы, более ощутимое и важное значение имело таинство покаяния. Оба таинства — вероятно, даже в Киевский период — были неразрывно друг с другом

[a] Измарагд I. Гл. 36.

связаны. Русские даже создали специальное слово для обозначения участия в обоих таинствах — «говение». И мы едва ли ошибемся, допустив, что для большинства русских, даже и в настоящее время, основной смысл заключается в покаянии как ежегодном очищении или духовной бане. Евхаристия стала знаком прощения, видимой печатью примирения грешника с Церковью. Было ли подобное отношение к Евхаристии единственно возможным в средние века, мы узнаем в следующей главе. Достаточно сказать, что таковым было отношение «Измарагда» и что оно согласуется с его общим морализаторским направлением.

Морализм «Измарагда» колеблется между двумя полюсами — страхом и любовью. Первая редакция «Измарагда» начинается со «Стословца» псевдо-Геннадия. В греческом нравственном катехизисе, безусловно, превалирует страх; но русский составитель, взяв греческий труд за образец, сумел восстановить равновесие между двумя религиозными принципами. В этом отношении первая и вторая редакции «Измарагда» не отличаются друг от друга. Во второй редакции, так же как и в первой, милосердие и страх Божий уравновешены. Вторая редакция, скорее, дополняла и расширяла первую. В ней добавлено несколько статей о супружеской измене, поскольку они отсутствовали в первой редакции. Были опущены теоретические главы о милосердии, противоречивые по своему характеру. То, что они были исключены, не является свидетельством антикаритативной тенденции. Некоторые исследователи усматривают антирационалистическую тенденцию в том, что во второй редакции было опущено несколько глав о чтении книг[a]. Но этот вывод не правомочен. Опущенные главы заменены другими того же направления и духа, хотя нам не понять причин такой замены. Однако все же единожды рукой составителя второй редакции водила определенная тенденция. Он опустил весьма важную и красноречивую главу 71 «О лживых учителях», содержавшую учение о всеобщем праве на учительство. В то же время было вставлено «Слово св. Афанасия Александрийского, еже не осужати [священники]». Смысл этой замены в свете событий того времени будет выяснен в следующей главе.

[a] Седельников А. Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. Ленинград, 1934. Т. 1. С. 128.

III. Первая русская секта

Поколение, которое оставило нам первый сохранившийся список «Измарагда» (конец XIV – начало XV века), было свидетелем подъема и упадка первой русской секты, известной под уничижительным названием «стригольники»[a]. Возникновение первой русской ереси само по себе является примечательным фактом. Оно свидетельствует о глубине религиозных интересов и о пробуждении независимой богословской мысли. Киевская Русь не знала ни сект, ни ересей, но в те времена это означало, что христианство в Киеве не пустило еще достаточно глубоких корней в массах и что новая христианская интеллигенция жила духовным капиталом, заимствованным у Византии. В монгольский период, несмотря на понижение общего культурного уровня, христианство стало поистине народным, национальным сокровищем, которое заслуживало к себе серьезного духовного отношения.

О том, как возникла первая секта на Руси, мало известно. Под 1375 (или 1376) годом в Новгородской летописи имеется следующая запись: «Тогда стриголников побиша, дьякона Микиту, дьякона Карпа и третьее человека его и свргоша их с мосту [че-

[a] В недавнем прошлом появились две основные работы, в которых рассматриваются сектантские движения XIV и XV веков: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. Москва, Ленинград, 1955; Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. Москва, 1960. Первая из этих работ содержит критическое издание основных текстов, цитируемых Федотовым. В обеих работах предпринята попытка объяснить русские сектантские движения исключительно социальными условиями «феодального» мира. В них имеются ссылки на многочисленные вспомогательные библиографии, недавно опубликованные в России. – *Прим. И. Мейендорфа.*

рез реку Волхов]»[a]. Другие отрывки также называют казненных еретиков и Карпа, дьякона и руководителя секты, стригольниками, но и они не добавляют никаких новых подробностей об истории возникновения секты и ее подавления. Название «стригольники» толкуется историками по-разному. Вне всякого сомнения, оно связано с русским словом «стричь». Возможно, оно обозначало цирюльников, «стригалей сукна», — ремесленников-суконщиков и указывало на профессиональную принадлежность руководителей секты или, может быть, просто выражало презрение к их низкому социальному положению. Разумеется, оно не имело ничего общего с учением или религиозной практикой сектантов[b]. Казнь через «потопление» не могла быть совершена по постановлению церковного суда: Русская Церковь в то время возражала против смертной казни еретиков. «Потопление» было обычным видом казни, применявшейся, в довольно буйных формах, по решению новгородского вече. Новгород и зависевший от него «младший брат» Псков были единственными местами, где присутствие секты засвидетельствовано документально.

Казнь 1375 года не положила конец существованию секты. Как раз с этого времени начинается письменная полемика против стригольников, из которой мы располагаем следующими документами: посланием Константинопольского патриарха Нила от 1382 года, поучением епископа Стефана Пермского, датированное 1386 годом, и четыре послания митрополита Фотия за период 1416-1429 годы[c]. Последние послания, адресованные Пскову по прошествии почти 40 лет со дня казни, говорят о длительности существования стригольнического движения, по крайней мере в Пскове. Общественная реакция 1375 года предполагает наличие скрытого периода. Начиналось оно примерно с середины XIV века — из чего можно сделать вывод, что движение просуществовало по меньшей мере 70 лет. Принято считать, что новое преследование, вспыхнувшее в Пскове в 1427 году, покончило с этой сектой.

[a] Третья Новгородская летопись (1376). Ср.: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. 4 тома. М., 1880-1907.

[b] В противоположность толкованию Боцяновского В. Ф.: Богоискатели. Петербург, 1911.

[c] Павлов А. С. Памятники древнерусского права // РИБ. Т. 6. Петербург, 1880. № 22, 25, 42, 51, 55, 56. Хронология была исправлена Голубинским Е. Е.: История Русской Церкви. Т. 1. С. 406.

В первых двух посланиях Фотий, так же как и патриарх Нил до него, предлагает только духовное наказание для сектантов: отлучение их от Церкви и общественную изоляцию (недопущение к трапезам). В последних посланиях Фотий требует принятия мер гражданскими властями, исключающих смерть и кровопролитие, – в частности, тюремного заключения для сектантов. Псковитяне, по-видимому, были рады избавиться от еретиков. По крайней мере, в 1427 году они писали митрополиту, что разыскали и наказали еретиков; но что некоторая их часть бежала из города, а те, что остались на свободе (вероятно, уже после наказания) упорно продолжают придерживаться своих убеждений. Молчание источников по поводу стригольников после 1427-1429 годов может восприниматься как доказательство их постепенного исчезновения.

Хотя мы и не располагаем никакими письменными трудами самих стригольников[a], их оппоненты дают, по-видимому, компетентную и честную оценку их учения; тем не менее наше любопытство удовлетворяется лишь наполовину из-за слишком скупых заявлений православных иерархов. Последние употребляют довольно резкие богословские формулировки, но, приравнивая еретиков к Арию, Македонию и другим известным ересиархам древности, они не обвиняют их в каких-либо догматических ошибках или в безнравственном поведении. По их описаниям, стригольники выглядят не столько еретиками, сколько раскольниками. По словам патриарха Нила, они «отлучишася соборныя апостольскиа Церкви, изветом благочестия, еже мнетися хранити божественныя писания и священных канон известие». Отсюда следует, что, по-видимому, оппозиция Церкви исходила от консервативных кругов и вдохновлялась каноническим рвением. Суть претензий формулируется патриархом: «Все еретики мняще святителя и священници и клирики и прочаа люди християны, яко се поставляющия я и поставляемыя на мзде; себе же

[a] Епископ Стефан говорит, что Карп «писание книжное... списа на помощь ереси своей». По-видимому, имеется в виду сборник неких древних текстов, а не его оригинальный труд. См. Павлов А. С. Памятники... // РИБ. Т. 6. С. 214. Позднее А. Д. Седельников обнаружил следы стригольнической письменности или, вернее, стригольнических тенденций в некоторых древних православных рукописях. См.: Седельников А. Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ АН СССР. Ленинград, 1934. Т. 1. С. 121-136.

токмо правоверных мняще»[a]. Это означает, что раскол возник как протест против распространенной симонии духовенства.

Протест против симонии упоминается во всей антистригольнической письменности. Но епископ Стефан, которому мы обязаны большей частью знаний о сектантах, приводит иные мотивы их антиклерикальной направленности. «Вы, стригольницы, тако глаголете: „Сии учители пьяницы суть, едят и пьют с пьяницами и взимают от них злато и сребро и порты, от живых и от мертвых“»[b]. Пьянство и жадность — характерные черты, они присутствуют во всех обвинениях против русского духовенства на протяжении веков. Дух стяжательства был особенно чувствительным для совести стригольников. Это было связано, очевидно, с их неприятием симонии, которое, в свою очередь, усугублялось и обострялось несоответствием евангельскому, Христову учению о бедности: «Вы же, стригольницы, уловляете хрестьян тем словом, еже Христос рече ко апостолом: „Не имейте влагалищ, ни меди при поясех ваших“»[c].

Поэтому господствующее место в этой полемике занимает оправдание вознаграждения, взимаемого за священнические труды. Стригольники были нравственными ригористами в своих требованиях к духовенству, но их собственный образ жизни был на уровне их нравственных принципов. Стефан не делает попытки скрыть это: «О стригольницех же неции безумнии глаголют: „Сии не грабят и имения не забирают“». Сам Стефан считает их высокомерными и праведными фарисеями: «Таковыми же бяше еретицы, постницы, молебницы, книжницы, лицемерницы, пред людьми чисти творящеся. Аще бо не чисто житие их видели люди, то кто бы веровал ереси их». Их нельзя также упрекнуть в невежестве: «Изучисте словеса книжная, еже суть сладка слышати хрестьяном, и поставистеся учители народом». На их учености миряне или низшее духовенство основывали свое право на учительство: «Вы же глаголете, еже Павел простому человеку повеле учити»[d].

[a] Павлов А. С. Памятники... // РИБ. Т. 6. № 22; Приложение. № 31 (греческий текст).

[b] Там же. С. 220-221. № 25.

[c] Мф. 10, 9-10. (Цитируется неточно.) Там же. С. 222- 223.

[d] Мф. 10, 9-10. (Цитируется неточно.) Там же. С. 218, 222, 226, 227.

Таков портрет сектантов, созданный их противниками. Будучи людьми низшей культуры или представителями низших классов, они не были ни простаками, ни невеждами; не были они и критиками, отвергавшими какую-либо часть церковных преданий, содержащихся в Писаниях. Они были консервативными радикалами, настаивавшими на строгом и буквальном соблюдении нравственных и канонических законов. Единственным логическим следствием их непримиримого отношения был раскол. Как сказал, высмеивая их, святитель Стефан: «Рците ли, еретицы, где хотясте попа взяти себе? Аще глаголете: недостоин есть патриарх, недостойни суть митрополиты, то по вашему ныне ни единого попа несть на земли, аще бы который нищеты для, позна себе без даров церковных поставлен есть»[a].

Скорее всего, в среде стригольников не было священников. Отказываясь принимать таинства от недостойных иереев, они столкнулись с трудной проблемой. «Не снидет ангел освятити вам попа», — насмехается над ними тот же самый критик. И, таким образом, эти консерваторы были вынуждены вступить на революционный путь — отказаться от таинств и церковного спасения.

Мы располагаем надежной информацией о таинстве покаяния у раскольников. Карп, основатель секты, «не велел исповедатися к попом», а из слов Стефана также совершенно ясно, что стригольники по своей воле отказались от участия в церковном таинстве Евхаристии. Дьявол через Карпа «отлучает [своих последователей] от святых пречистых и животворящих Христовых тайн»[b]. Вся структура послания Стефана — настоящий богословский трактат, сосредоточенный вокруг учения о Евхаристии. Епископ начинает с упоминания о двух деревьях рая, которые называет «древом животным» и «древом разумным». Первое дает человеку бессмертие, второе несет смерть. Утраченный плод древа жизни был возвращен нам Христом под видом Его Тела и Крови. Приобщение к ним есть жизнь: «Аще не снесте плоти Сына Человеческаго и не пьете крови Его, живота не имате в собе»[c]. Но стригольник (Карп), вопреки воле Христа, призывает «яко от древа животнаго, от причащения удалятися,

[a] Там же. С. 217.

[b] Мф. 10, 9-10. (Цитируется неточно.) Там же. С. 214, 224.

[c] Ин. 6, 54. Там же. С. 214.

яко древо разумное показа им писание книжное» (предлагая в качестве древа познания писание книжное). Однако писания, использованные без смирения, могут стать источником погибели: «Всяк бо почитаа книжная писаниа без смирения и кротости, ища кого укорити чим, и тем впадает в ересь... и на жизнь вдана ему заповедь обретется ему в смерть»[a].

Строго придерживаясь Писания, стригольники отказались от Евхаристии. Они не искали какой-либо замены ей; они не осмелились ни создать собственное священство, ни освящать хлеб и вино молитвами мирян. Однако для таинства покаяния была найдена замена, и это наиболее интересная черта секты. К сожалению, единственный источник, епископ Стефан, чрезвычайно краток: «Еще же и сию ересь прилагаете, стригольницы, велите земли каятися человеку»[b]. Это первое упоминание об обряде исповедания грехов земле, известном на Руси не только среди сектантов. Возможно, это скупое замечание может быть дополнено еще одним из послания митрополита Фотия: «На небо взирающе беху, тамо Отца себе нарицают» или «от земли к воздуху зряще, Бога Отца себе нарицающе»[c]. Предполагаемое еретичество подобного призывания может быть истолковано в том смысле, что стригольники отвергают своих земных духовных отцов — священников, исповедуясь только Отцу небесному. Упоминание «неба» и «воздуха» говорит о молитве под открытым небом; отсюда можно косвенно заключить, что сектанты не только отвергали церковные таинства, но также и не посещали церковных богослужений и молились обычно не в домах, а на открытом воздухе, простираясь на земле, дабы покаяться ей в своих грехах. Начав с консервативной оппозиции духовенству, они закончили самым радикальным отрицанием всего священного и литургического предания Церкви.

Известна еще одна подробность относительно заблуждений стригольников. Карп учил: «Не достоит бо над мертвыми пети, ни поминати, ни службы творити, ни приносы за умерших приносити к церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати за душу умершего»[d]. Дело в том, что попечение о душах умерших бы-

[a] Там же. С. 227.

[b] Ин. 6, 54. Там же. С. 223.

[c] Там же. С. 484. № 56.

[d] Там же. № 25.

ло одним из главных источников обогащения средневековой Церкви. Дважды в своем послании критик позволяет стригольникам обвинять духовенство в том, что оно берет деньги «с живых и с мертвых». Упоминание о «пирах» и милостыне (подаваемой частично в пользу храмов) указывает на то же самое — на борьбу против богатого и неправедного духовенства. Однако в данном случае возможно и другое объяснение. Поскольку упование на посмертные молитвы, купленные за деньги, подрывало личную нравственность мирян, стригольники кончили тем, что стали отрицать действенность любых молитв за усопших. Это логическое следствие их моралистического подхода.

Если направленность и общий дух секты вполне ясны, то происхождение ее нуждается в объяснении. Во все времена на Руси существовало недовольство духовенством; однако само по себе оно не приводило к расколу или отделению от Церкви. Поэтому мы должны искать какие-то особые причины, которые привели новгородских стригольников к смелым выводам.

Некоторые русские историки пытались объяснить возникновение секты влиянием иностранных ересей: богомилов с Балкан, гейсслеров, или флагеллантов из Германии[a]. Однако эти параллели кажутся слишком натянутыми. Практика русских стригольников не имеет ничего общего с дуализмом богомилов или с экстатическим самобичеванием гейсслеров. Мы можем и, следовательно, должны искать подлинные корни стригольников на русской почве, в их социальном и духовном окружении[b].

Вопрос о симонии впервые был поднят не стригольниками; он имел многовековую историю. Насколько известно, впервые он был поставлен в очень резкой форме митрополитом Кириллом на Владимирском соборе в 1274 году. Это единственный собор русского средневековья (включая и Киевский период), каноны которого сохранились до наших дней. Первое правило Владимирского собора начинается с осуждения симонии: «Приде бо в слухы наша, яко неции от братиа нашеа дерзноуша про-

[a] См. Успенский Ф. И. Философское и богословское движение в XIV веке // ЖМНП. 1892 (и в отдельном издании). См. также: Тихомиров Н. С. Отреченные книги Древней Руси // Тихомиров Н. С. Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 214 и след.

[b] Этот подход уже использовался Голубинским и в более позднее время Седельниковым, которому мы обязаны основной структурой данной главы.

дати священный сан, и причитати я к церквам, и взимати от них рекша «уроны» глаголемыя. И забыша правила реченаго св. апостол... Да слышат ясно вся: „поставленный на мзде да извержется и поставлий его“»[a]. Это правило очень длинное. После перечисления ряда древних соборов, выступавших против симонии, оно подробно описывает каноническую процедуру поставления священства и все качества, которыми должен обладать достойный кандидат. Помимо платы за рукоположение, оно запрещает любое неоправданное обложение налогами духовенства и мирян со стороны епископов или их администрации. И тем не менее, после торжественных анафематствований, митрополит Кирилл делает уступку, которая плохо согласуется с его суровой критикой: «Не взимати же у них ничтоже, разве якоже аз уставих в митрополии, да будет се во всех епископиях: да возмут клирошане 7 червен от поповства и от диаконства от обоего»[b].

Чтобы понять эту странную уступку, следует иметь в виду, что в Византийской Церкви со времени указа императора Исаака Комнина (1057-1059) за рукоположение была официально установлена плата в 7 гиперпир (золотых монет)[c]. Русская Церковь не могла не согласовываться с практикой Греческой матери-Церкви. Митрополит Кирилл, русский по происхождению, вдохновлялся добрым намерением осуществить реформы для укрепления Русской Церкви, которая была ослаблена после татарского нашествия. Он уже получил из Болгарии новый вариант книги канонических правил («Кормчую») и стремился провести ее строгие каноны через русский Собор.

Мы не знаем, удовлетворило ли умеренное, компромиссное решение Кирилла русское духовенство. Вероятнее всего, были такие епископы, которые требовали от кандидатов больше, чем предписанные 7 гривен. С другой стороны, каноническое сознание, пробудившееся в среде церковной интеллигенции, едва ли осталось удовлетворено этим компромиссом по греческому образцу. Во всяком случае, споры вокруг проблемы симонии продолжались в XIV веке с пылом, граничащим с яростью.

[a] Павлов А. С. Памятники... С. 86-87.

[b] Там же. С. 92.

[c] Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. С. 69. Греческую гиперпиру заменила русская гривна.

Митрополит Петр (1308-1326) в первые годы своего поставления был весьма спорной фигурой. Его поддерживал Московский князь, в то время как великий князь, которым тогда был Михаил Тверской, имел другого кандидата на этот церковный пост. Отсюда различные обвинения против Петра, выдвигавшиеся перед Константинопольским патриархом и перед русским Собором. Одним из пунктов обвинения была симония. Патриарх Нифонт, принявший сторону врагов Петра, писал Тверскому князю: «Еще же паче горше того творит митрополит – мзды емлет от ставления, яко и кормчит есть, продает благодать Святаго Духа: то есть преизлеше гнев от Бога; про то же не токмо изметают святыя каноны, но и отлучают и проклинают его»[a].

На русском Соборе в Переяславле в 1310 (или 1311) году Петр был оправдан от всех обвинений против него, но спор вокруг проблемы о симонии не завершился. Сомнения, возникшие в умах ревнителей, не угасли, а двусмысленное отношение Константинополя едва ли было способно их успокоить. Патриарх, как мы видели, торжественным образом, под угрозой отлучения, осуждал симонию в виде обязательной платы за посвящение. Тем не менее один из его преемников оправдывал греческую практику взимания фиксированной платы как добровольного пожертвования для покрытия расходов на рукоположение (свечи, вино и тому подобное). Таковы казуистические аргументы патриарха Нила в его письме против стригольников[b]. В русском сознании тонкие разграничения греков уравновешивались страшными угрозами за совершение симонии и отождествлением ее с ересью Македония Пневматомаха. Это сравнение можно найти как в письме Нила, так и в правиле Владимирского собора: «Македоний же и прочаа духоборци, раба Богу хуляще, Духа Святаго глаголаху, си же раба себе створяюще, купующе и продающе»[c].

Во время борьбы вокруг митрополита Петра (1312-1315) епископом Тверским был послан в Константинополь монах для изучения греческой канонической практики по вопросу взимания платы за посвящение. По возвращении этот монах, по имени Акиндин, написал письмо князю Михаилу Тверскому, призывая

[a] Павлов А. С. Памятники... С. 149. № 16.

[b] Там же. С. 195. № 22.

[c] Канон Первого Владимирского Собора. Там же. С. 88. № 6.

его вести борьбу против симонии в его землях. Как очевидец и участник собора в Константинополе, он описывает каноническую ситуацию в Греции не очень точно, а скорее поверхностно: «Отвеща ми патриарх: аще и до половины переперы, или ино мало что — село крови нарече и корчму; со Иудою равни суть, и не имут части с Христом ни зде, ни в будущем веце».

Язык, употребляемый Акиндином, столь же свиреп, сколь радикальны его канонические выводы. Если бы мы располагали какими-либо письменными трудами стригольников, вероятно, нашли бы у них те же аргументы и те же выводы. «Видя ересь растущу и множащуся, бестудне и непокровными усты износиму, наченшуся обычаем богоненавистным от старейших святитель наших и до меньших, непродаемую благодать [Духа] Святаго в куплю вводити и взимати от поставления митрополиту от епископа, и от попа, и от дьякона, и от прочих причетник... апостольскому и богоносных отец сборному преданию поставленнаго на мзде и с поставльшем его обою от сан измещут...» Акиндин принимает этот закон настолько буквально, что даже не считает необходимым постановление церковного суда: «Ставя бо и взимая ставленое, то уже извержен; а отверженаго и никоеяже не имат пользы от поставления, и приобщаяся пречистых тайн от него, ведая, с ним осудится». В конце письма Акиндин возвращается к той же мысли: «А взмет хоть и мало что от поставления, то уже твой епископ не епископ, и приобщающиеся от него с ним осудятся»[a].

Таким образом, мирянин призывается быть судьей над священниками и епископами. Согласно Акиндину, все русское духовенство без исключения виновно в симонии и фактически уже извергнуто из сана. Если понимать его слова буквально, то у мирянина не остается другого выхода, как отделиться от еретического духовенства, чтобы не подвергнуться вместе с ним осуждению. Все учение стригольников уже содержится в этих утверждениях Акиндина. Однако не следует воспринимать его пламенные речи слишком серьезно.

Начиная с вопроса о симонии, Акиндин присоединяется к стригольникам в осуждении современного ему духовенства, утверждая право и долг вершить суд над иерархами. Он продолжа-

[a] Канон Первого Владимирского Собора. Там же. С. 151, 153. № 16.

ет: в защиту платы за рукоположение слышен обычно такой аргумент: «поганьского ради насилия». Имеется в виду обнищание Церкви в результате грабежей и необходимость увеличения церковного дохода. На это Акиндин отвечает не без здравого смысла: «Поганый бо, и тать, ли разбойник, где видит богатство, то всяко тщание творит пограбити, ли покрасти, ли разбити; а идеже нищета Христова смирения, ту не надеется ничтоже приобрести: то и не насилит и не томит...»

Акиндин рисует идеал бедной и смиренной Церкви: «Апостоли ци богатством от конца и до конца вселеныя проповедию слова притекоша? Но вся уметы мнеша, да Христа преобрящут». Насколько далеко уклонились современные епископы от апостольского образа жизни, показано в рисуемом Акиндином портрете, противоположном идеальному епископу: «Зватися именем точию святителю, и чистительскими ризами украшатися, и множеством предстоящих кичитися, многонародным вследованием чтити себе, и запрещати без правды, мучительски, а не святительски, и злобою покрыватися от обличающих...» Таким образом, первоначальный протест против симонии, основанный на канонической акривии, перерастал в обвинение богатой и гордой иерархии, формулировавшееся с евангельских позиций. И автор заканчивает в пророческом и революционном духе: «Убойтеся, чистители, прещения Господня, по пророку нареченого на вы: Ангелы! Начнете от святых моих, сецете и не пощадите. Имя Божие вас для хулится в языцех»[a].

Все беды Руси, испытанные ею при монгольском иге, приписываются Акиндином (а до него митрополитом Кириллом) пренебрежению канонами, в частности симонии иерархов. Акиндин не надеется на реформационное движение со стороны какого-либо члена разложившейся иерархии, хотя его собственный епископ является инициатором кампании против Петра, обвиненного в симонии: «Како ли возмогут вас научити мзды не взимати? Мзда бо, рече, ослепляет очи мудрых, — а сами мздою от священия слепи суще!». И поэтому Акиндин обращается к своему князю: хотя тот и мирянин, Христос потребует от него ответа на Страшном Суде, если он «смолчит митрополиту». Но противостояние грешному епископу не является только привилеги-

[a] Канон Первого Владимирского Собора. Там же. С. 155-157.

ей князя. Это долг каждого мирянина, который обязан руководствоваться своим разумом, данным ему от Бога: «А по великому Афанасию, всяк человек, приим от Бога разум рассужати, последовав невежи пастуху, муку приимут, по реченому: слеп слепа ведя, оба в яму впадетася, рекше в бездну»[a].

Мы столь подробно остановились на послании Акиндина потому, что можем узнать из него о настроениях и аргументации будущих стригольников. Но совершенно неожиданно высокопоставленный противник Акиндина, митрополит Петр, обвиненный в симонии и, очевидно, одобрявший греческую практику взимания платы за рукоположение, сам приготовляет путь для учения сектантов, по крайней мере в одном вопросе, причем гораздо более опасном. В пастырском послании, адресованном духовенству, он запрещает овдовевшим священникам совершать Божественную литургию, подозревая их в нечистой жизни. Иерарх заключает: «Аще не послушает моего словеси, да будет неблагословен, и тии, иже приобщаются с ними»[b]. На мирян возлагается ответственность за неканоническое поведение священников. Они обязаны воздерживаться от евхаристического общения с виновными священниками под угрозой отлучения. Решение митрополита Петра относительно вдовых священников (весьма спорное и не имеющее основания в древних канонах) дает дополнительное оправдание отношению стригольников к проблеме симонии. В результате возник раскол.

Ситуация напоминает каноническую борьбу против симонии и распущенности духовенства, которую вели в XI веке Римские папы и реформаторская партия монастыря Клюни. Тогда папа Григорий точно также совершил опрометчивый шаг, призвав мирян подвергнуть остракизму недостойных священников и воздерживаться от общения с ними. Одним из результатов реформистского движения был рост народных евангелических сект в XII веке. Русские стригольники по своему происхождению и по убеждениям, имеют много общего с вальденсами. Однако напрашивающаяся параллель не означает наличия связующего звена. Стригольники просто повторили на русской почве религиозный опыт западных сект.

[a] Канон Первого Владимирского Собора. Там же. С. 157.

[b] Там же. С. 161.

Связующее звено может быть обретено между двумя центрами антисимонийного движения на Руси: Тверью и Новгородом[a]. Спустя несколько лет после того, как Акиндин написал свое послание, Тверское княжество подверглось карательному набегу татар. В летописях сообщается, что большинство населения сумело убежать от врагов, найдя убежище в соседней, Новгородской земле. В библиотеках Новгорода до сих пор сохраняются книги, свидетельствующие об этом переселении. Вполне естественно, что канонические идеи Твери пустили корни в Новгороде и Пскове. На новой почве они получили подкрепление благодаря особым событиям, происшедшим в церковной жизни и поколебавшим основы церковной дисциплины и уважение к церковной власти. В течение всего XIV века архиепископ Новгородский вел почти не прекращавшуюся войну против Московского митрополита, безуспешно ходатайствуя перед патриаршим константинопольским судом о канонической независимости. Основным предметом спора была апелляционная юрисдикция митрополита над территорией Новгорода. Прибывая в Новгород для отправления правосудия, митрополит обременял духовенство и истцов из мирян всевозможными поборами. В средние века правосудие было финансовым предприятием. Таким образом, в глазах ревнителей и новгородских патриотов вопрос о церковной автономии принял форму борьбы против эксплуатации, стяжательства и во многих случаях против симонии.

В 1385 году, в самый разгар стригольнических споров, Новгородское вече поклялось более не подчиняться апелляционной юрисдикции митрополита. Позднее, в 1392 году, митрополит Киприан отлучил от церковных таинств весь Новгород — как духовенство, так и мирян. Огромная область, вероятно безразлично отнесшаяся к этому акту московского иерарха, жила в отлученном состоянии в течение года[b]. Такая ситуация не могла способствовать уважению мирян к церковной дисциплине.

Что касается Пскова, то этот город, добившись политической независимости от Новгорода, стремился дополнить ее независимостью церковной и обрести собственного епископа. Эти проекты, как и аналогичные новгородские планы, не осуществились.

[a] Касательно нижеследующего см.: Седельников А. Д. Следы... С. 124-126.

[b] Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. С. 306-318.

Между тем псковское духовенство протестовало против пастырских посещений Новгородского архиепископа, а также против его юрисдикции. На какое-то время в Пскове установилось нечто вроде пресвитерианского правления, то есть самоуправления духовенства, которое, к сожалению, способствовало падению дисциплины[a]. И здесь, и в Новгороде сама атмосфера благоприятствовала росту антиклерикальных настроений среди мирян, уже подготовленных полемической борьбой против симонии.

Отражение этих настроений прослеживается даже теперь в некоторых сохранившихся рукописях XIV века псковско-новгородского происхождения. Хотя мы не располагаем ни одной книгой, которая бы носила откровенно сектантский характер, некоторые из упоминавшихся ранее сборников несут бесспорные черты стригольнического движения. Профессор А. Д. Седельников в своей работе «Следы стригольнической книжности» обнаружил их в первой редакции «Измарагда» и в рукописи № 1262 новгородско-софийского собрания[b].

Хотя «Измарагд» не касался непосредственно проблемы симонии, его духовная моралистическая и рационалистическая направленность близка взглядам новгородских сектантов. Во многих главах подчеркивается важность Писаний и вообще книг как главного средства спасения. В «Измарагде» осуждаются слабости священников и возлагается долг проповедничества на всех мирян. Две главы первой редакции «Измарагда» особенно соотносятся с борьбой стригольников: это «Слово о лживых учителях» (глава 71) и «Слово святых отец о праздновании духовнем и о пьянстве» (глава 24). Последнее «Слово» — в целом безобидное и составленное из общих мест поучение на темы морали, содержит краткое замечание по поводу «брашна духовного». Это брашно, подобающее субботнему дню, «сокровенно есть в сосудех книжных, снесено с небеси. О сем бо брашне речено, еже глаголется: хлеб ангельский се яст человек»[c]. Епископ Стефан порицал как грубейшую ошибку сектантов то, что они заменили плоды древа

[a] Никитский А. И. Очерк внутренней истории Церкви во Пскове //ЖМНП. 1871. Т. 5. С. 1-70; 1873. Т. 2. С. 188-251.

[b] Мы снова цитируем «Измарагд» по: Яковлев В. А. К литературной истории древнерусских «Сборников»: опыт исследования «Измарагда» // ЗНУ. Т. 60. Одесса, 1893.

[c] Измарагд I. Гл. 24.

жизни, Евхаристии, плодами древа познания, книжною мудростью. Они игнорируют предостережение Христа: «Аще не снесте плоти Сына Человеческаго, ни пиете крови Его, живота не имате в себе» (Ин. 6,53). Хотя епископ Стефан не употребляет выражений «брашно духовное» и «ангельский хлеб», вполне вероятно, что «ангельский хлеб» является эквивалентом «хлеба, сшедшего с небес» (Ин. 6, 58). Таким образом, существует два толкования одного и того же текста: одно традиционное и евхаристическое и другое, относящееся к премудрости, даже если и не новое[a], тем не менее популярное в стригольнических кругах.

Что касается главы 71 первой редакции «Измарагда» «О лживых учителях», то ввиду ее вероятного влияния на учение стригольников, приведем длинную выписку. Она начинается с похвалы книгам и утверждения долга учительства: «Вы же христолюбцы и книголюбцы в правду бо пребывайте по глаголу Господню. Рече бо Господь: Любяй Мя в законе Моем поучится день и нощь, и рекше в книгах. Книги бо незабытную память имут. От Святаго Духа устроени книги, держа в руку не имат забыти онех страшных книг будущаго века, о них же пишется: судии судей книги розгнутся... Горе же тому, иже не почитает святых книг писания пред всеми, но яко Иуда скрывает талант рекше учение Господне... и моряще инех гладом духовным... Увеждь, человече, яко книги всему добру мати есть, кормяще дети своя... Продай же сущая у себе и купи святые книги. В нихже сокровен Сын Божий, истинная мудрость Отца».

И затем проповедник переходит к вопросу о нерадивых и невежественных учителях. «О горе вам, наставницы слепии не учившися добре, ни утвержени книжным разумом, ризам красители, а не книгам, оставивше Слово Божие, а чреву работающе, их же Бог чрево... О таковых бо рече пророк: будут бо в последния дни ругатели книгам, по своим похотем ходяще и будут лжи учители, иже введут многия в погибель и мнози имут последовати учению их неспасенному, но кривому и слабому...

Разумете же есть притчи, яко мнози пастухи наймают наймиты паствити скот, а сами пиют или спят, такоже и пастухи сло-

[a] «Слово святых отец о праздновании духовнем» было частью проповеди, ошибочно приписывавшейся св. Феодосию Киевскому. Ср.: Яковлев В. А. К литературной истории... С. 15.

весных овец спят неведением или грубостию, или упиваются неправедным собранием и потакови деюще властителем, не хотят учити... Того ради простейшим учением учат, а дивное таят, им же есть в разум и живот вечный обрести... О горе, уже бо, рече, пастуси волци быша и овец истерьгоша. Рекше изучиша попове люди и не на добро, но на зло... Ни сами учите, а и учащих ненавидите, рекуще не мнози будете учителе... Егда пастуси возволчатся, тогда подобает овци овца паствити... Не сущу епископу и учителю, да аще добре научит простый и то добро».

Далее приводится еще одна притча. «Егда бы пошла рать к некоему граду ти, то кто бы прост людин не воскликнул: люди, побегнете в град, рать идет на вы, то быша слышавше, людие смыслени бежали в град, избыли бы зла, а несмыслении рекли быша: не княжи муж поведает — не бежим. Пришедши бы рать избила, а других повоевала и была бы последняя горше первых...

Слушайте и разумейте какое злое учение, какое же доброе... Доброе же учение приими, если от простаго слышишь, а злаго учения не приими, если и святитель учит, то разумей и писание глаголет: от плода их познаете их...»

Хотелось бы узнать что-либо о происхождении этого примечательного документа. Никто не сомневается в том, что это русское сочинение. Седельников относит его к XIV веку, поскольку нашел в нем цитату из «Власфемии», переводного трактата, появившегося на Руси в XIV веке[a]. Но это означает, что «Слово о лживых учителях» написано в разгар споров о симонии на Руси.

И это «Слово», и другое, «Слово святых отец о праздновании духовнем», содержатся в сборнике № 1262 новгородско-софийского собрания. В этой рукописи Седельников нашел много других глав, имеющих отношение к стригольническому спору, отражающих их антиклерикальный дух либо, наоборот, возражающих раскольникам. К первой группе принадлежат: «Власфемия», занимающая треть сборника; «Предисловие к покаянию»; послание Иосифа, которое рассмотрим позже, и проповедь против язычества — «Како первое поганые веровали в идолы».

[a] Седельников А. Д. Следы... С. 134. Однако В. М. Изергин относит ее к XII веку. Она обнаружена в рукописи новгородско-софийского собрания (№ 1285) XV века, которая является копией рукописи XII века. Вопрос требует палеографической переоценки. См.: Изергин В. М. Предисловие к покаянию // ЖМНП. 1891.Т. 2. С. 158-159, 176.

«Предисловие к покаянию», письменный памятник домонгольского периода[a], отличающийся широким кругозором, поднимает вопрос о том, «добро ли исповедати грехи к духовным отцем». Ответ носит дифференцированный характер: «Добро и полезно, но не без искуса сущим... Будет ли попин груб, ли невежа, ли пьяница, ли горд, – так бо сущь поп, преобщника тя, и нерадива, и ленива, и ослаблена тя створит. О таковых бо и Господь рече: „горе вам, фарисеи, лицемеры... Горе вам, вожеве слепии, спону творити хотящим спастися"»[b].

Сколь бы смело ни звучал ответ, он всего лишь дословный перевод греческого канониста XI века. В то время как в Греции это был отголосок древнецерковного порядка, когда мирянам рекомендовалась, следуя монашескому образцу, частная исповедь, на Руси в XIV веке такой подход имел революционное звучание: это было руководство, на основании которого стригольники могли оправдать, по крайней мере частично, свое отделение от Церкви.

То же самое «Предисловие к покаянию» с самого начала поднимает вопрос об учености. Для автора ученость является главной характеристикой хорошего священника: «Подобает быть архиерею смысльну, и умну, и мудру в учении книжнем... Такому же подобает быти иерею; аще ли не таким, то не подобает быти ереем, аще будет и свят: понеле есть невежа и несмыслен. Неведенье бо и согрешения злее есть. Книгам бо учится друг у друга, а разум Бог дает, емуже хощет – тому, иже кто сохранит заповеди Его»[c].

Что касается проповедей против народного язычества, восходящих, главным образом, к домонгольскому периоду, то они изобилуют обличениями недостойных священнослужителей. В пороках духовенства – лености, жадности – проповедник видит самое большое препятствие в борьбе против язычества. Довольно правдоподобно, что многие из этих проповедей, подписанных ложными именами или анонимных, были составлены мирянами – особенно те из них, которые в заголовке приписываются некоему «христолюбцу». Известно, что в Древней Руси «христолюбец» было почетным прозвищем благочестивого мирянина.

[a] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 218-220.

[b] Павлов А. С. Памятники... С. 838-839.

[c] Там же. С. 835-837.

«Слово о том, како первое поганые веровали в идолы» начинается с цитаты из святого апостола Павла о происхождении идолопоклонства (Рим. 1, 21-27). И сразу же после обличения язычников, предающихся противоестественным порокам, русский автор переходит к священникам: «Тако рекше попове деют повинующемся им [язычникам], и не хотяще их поучити. Молчанием заградиша уста своя на пагубу малоумным. Угодная им творят, чреву работают, а не Богу. Якоже и апостол глаголет: имже Бог чрево... и слава их – в студе лица их... Како станете у престола Божия, дрождгями воняюще и трясущеся аки Каин? И Господь рече: Горе вам, вожеве слепии...»

Только после этого автор приступает к основной теме – происхождению языческих культов[a]. Вывод ясен: живучесть идолопоклонства – результат пастырского небрежения священников. Вторая часть проповеди – буквальный перевод с греческого слова, приписываемого Иоанну Златоусту, «О лжепророках»[b], где читаем знакомое предостережение против лжепастырей:

«Не удивляйтесь, если и пастыри оказываются волками. Ведь именно в беседе с епископами и пресвитерами апостол Павел говорил: От вас самих восстанут мужие, глаголющии развращенная (Деян. 20, 30). Итак, не давайтесь в обман никому, хотя бы кто и имел снаружи вид ангела, будучи внутри диаволом... Берегитесь от соблазна, откуда бы он ни шел – от чужих ли, или от своих, и кто бы ни был тот, кто говорит «развращенная» – епископ ли, пресвитер ли, диакон ли, или чтец – из тех, иже приходят к вам в одеждах овчих внутрь же суть волцы хищницы...» Общее впечатление от этой проповеди позволяет предположить, что она направлена не столько против язычников, сколько против современного автору духовенства.

Антиклерикальные тенденции, обнаруженные в одном или двух сборниках, не являются чем-то необычным для сочинений данного периода. Хотя их присутствие, возможно, объясняется влиянием стригольников, мы находим их и в других рукописях данного столетия, не особенно богатого дошедшими до нас литературными памятниками. Среди нескольких сборников, сохранившихся с XIV столетия или, возможно, с начала XV, иссле-

[a] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2. С. 53-69.

[b] PG. V. 59. P. 553-563.

дователи русской книжности хорошо знают и высоко ценят так называемый «Паисиев сборник». Мы находим там, среди прочего разнородного материала, следующие главы: «Кая польза приносити имение свое в церковь или нищим даяти?», «О лживых учителях», «Св. Ефрем Сирин о книгопочитании», «Предисловие к покаянию», а также статьи против грехов духовенства и о пользе ходатайственных молитв [a].

Ни одна из сохранившихся глав ни единым намеком не позволяет предположить какое-либо сочувствие антицерковным выводам, которые сектанты извлекали из общих антиклерикальных предпосылок. Такой вывод был сделан игуменом Акиндином — правда, в полемическом задоре. Наверняка тверской игумен не желал реального отделения от Церкви, которую обвинял в симонии; да и митрополит Петр вряд ли думал о далеко идущих последствиях неосторожного канонического указа. Практический и логический вывод был самостоятельным дерзким актом стригольников, который привел к конфликту не только с церковными властями, но также и со всеми мирянами. Церковь, в лице митрополита Фотия, вынуждена была защищать сектантов от смертной казни, к которой их присудили народные представительства Новгорода и Пскова. Можно только предположить, что отказ от церковных таинств поддерживался также общими тенденциями того времени: в покаянии нравственная сторона преобладала над таинственной; по отношению к Евхаристии отрицалось спасительное значение этого таинства, причем оно было окружено завесой страха и ужаса; также более подчеркивалась опасность недостойного причащения, чем опасность редкого причащения.

Остается осветить еще одно темное место в практике стригольников, упоминаемое их оппонентами. Мы не знаем, создали ли они какую-либо замену для церковной Евхаристии, но зато знаем, что они нашли замену таинству покаяния — знаменитое исповедание грехов земле. Этот странный религиозный обряд хорошо известен русским фольклористам. Он практикуется не только среди некоторых сектантов, отвергающих священство, но даже среди традиционных православных при определенных обстоятельствах (в отсутствие священников). Впервые в русской истории этот обряд появляется среди стригольников.

[a] Срезневский И. И. Сведения... //СОРЯС. Т. 12. Гл. 56; и в отдельном издании.

Изучая происхождение этого обряда, С.И. Смирнов указывает в качестве прецедента исповедание грехов перед священными предметами, практиковавшееся на христианском Востоке. В Константинополе, в храме апостолов был образ Спасителя, который принимал исповедь и даже чудесным образом давал разрешение от грехов. В Иерусалиме это была гробница святой Пелагеи; в Лидде – колонна в храме святого великомученика Георгия. С этой необычной исповедью связаны некоторые любопытные обычаи, целью которых было получить подтверждение отпущения грехов. В России известны примеры исповеди перед мощами святых. Но это лишь отдельные случаи; ни один из них не указывает на широкое распространение, в отличие от только что упомянутых обычаев христианского Востока.

С другой стороны, исповедь земле совершенно неизвестна на Востоке. В новое время в России те старообрядцы, которые не имели священства (беспоповцы), с конца XVII века практиковали исповедь земле или исповедь пред иконой Христа. Что касается традиционных православных, то такой обычай известен в Сибири, в местах, где нет священников. Но и сектанты, и православные дают этому обряду одно и то же объяснение. «Если некому, то можно исповедоваться и былине» (старовер). «Ну, а как же быть-то, если болесть захватит в поле или в лесу; кому же, как не земле или дереву каяться, коли человека-то не будет?» (православный). Но, конечно, земля – это не просто произвольно выбранный предмет. Если люди выбирают ее для священной исповеди, то у них есть на это глубокие причины.

Идея святости матери-земли – наследие русского язычества. В христианские времена земля сохранила качество живого или одушевленного существа, вселенской матери и даже, до некоторой степени, хранительницы моральных устоев. В этом отношении русские христиане могли найти поддержку и в учении Греческой Церкви. Некоторые греческие отцы Церкви (Григорий Назианзин, Иоанн Златоуст), с их эллинистически-риторическим стилем, называют землю «вселенской матерью»[a]. В апокрифическом «Видении апостола Павла» земля вместе с солнцем и луной представлены жалующимися Богу на беззакония людей и

[a] Смирнов С. И. Древнерусский духовник: исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 266.

просящими об их наказании. Даже в одном богослужебном тексте весьма торжественного назначения, в молитвах вечерни праздника Святой Троицы, слышим слова: «И тебе, земле-мати, согрешил есми душею и телом»[a].

Эти греческие идеи широко распространились на русской почве или, скорее, слились, по богословским причинам, с местным культом матери-земли. Русские люди называют землю «святой», целуют ее и исповедуют ей свои сердечные горести; иногда они просят прощения у земли (так же, как у своих близких) перед церковной исповедью. Еще один шаг в этом полухристианском культе — и земля занимает место отсутствующего священника, сама принимает исповедь грешника. Среди так называемых «духовных» (религиозных) песен русского народа есть одна на эту тему. Приводим ее текст с небольшими сокращениями:

Уж как каялся молодец сырой земли:
«Ты покай, покай, матушка сыра земля!
Есть на души три тяжкие греха,
Да три тяжкие греха, три великие:
Как первой на души велик-тяжек грех —
Я бранил отца с родной матерью;
А другой на души велик-тяжек грех —
Я жил с кумою хрестовою,
Уже мы прижили младого отрока;
А третий-от на души велик-тяжек грех —
Я убил в поле брателка хрестового,
Порубил ишо целованьице хрестное!»
Как спроговорит матушка сыра земля:
«Во первом греху тебя Бог простит...
И в другом-то греху тебя Бог простит...
А в третьем-то греху не могу простить...»[b]

Время составления этой песни, как и большей части произведений народной поэзии, определить невозможно; она наверняка принадлежит далекому прошлому, отстоящему от нас на несколько столетий. Некоторые ученые относят ее даже к XIV веку и объясняют непосредственным влиянием стригольников[c].

[a] Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. С. 399-400.

[b] Смирнов С. И. Древнерусский... С. 280; Варенцов В. Г. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 16. Ср.: Федотов Г. П. Стихи духовные. Париж, 1935. С. 67-84. «Крестное братство» устанавливалось специальным обрядом; оно предполагало вечную духовную дружбу и взаимную верность.

[c] Марков А. В. Определение хронологии русских духовных стихов // Богословский вестник. 1910, июнь. С. 363.

Мы не можем согласиться с этим слишком смелым предположением. Содержание грехов, исповедуемых в этой песне, имеет особую черту; все они — грехи против родства, кровного или духовного, и, таким образом, являются пережитками религии рода, которая тесно связана с культом матери-земли. Как таковые, они указывают на очень глубокий, или очень низкий, культурный пласт, пласт «двоеверия»[a]. Как мы знаем, стригольники принадлежали к классу интеллигенции — самым образованным кругам мирян. Кроме того, как пишет Фотий, очевидно намекая на их исповедническую практику: «На небо взирающе бяху, тамо отца себе нарицают». Если объединить эту информацию с исповедью земле, то получается, что стригольники соединяли в своих обрядах Землю и Небеса, Мать и Отца. И кроме того, они наверняка не ограничивались исповеданием только лишь грехов против родства или вообще каким-либо одним видом греха.

Однако, отмечая полуязыческий характер стригольнической исповеди, мы не можем не дивиться парадоксальности их позиции. Представляя рационалистическое и моралистическое крыло в Церкви, они приняли, после изгнания, иррациональную практику, которая приблизила их к пантеистическому и полуязыческому народному культу. Подобная диалектика религиозного развития не редкость в истории сектантских движений; мистики становятся реалистами и наоборот. Довольно любопытно, что епископ Стефан в полемике со стригольниками объединяет мистическую идею Евхаристии с насквозь рационалистическим отношением к матери-земле: «Земля — бездушная тварь, не слышит и не умеет отвечать и не воспретит согрешающему». В этом излишне здравом утверждении епископ Стефан выступает против религиозной интуиции русского народа — как христиан, так и полухристиан. Для того, чтобы подкрепить подобное заключение, ему следовало бы избегать морализаторства по поводу таинства покаяния, вроде следующего:

«Как больной человек объявит врачу болезнь свою, и врач приложит ему лекарство сообразно с тою болезнью, и исцелеет:

[a] О пережитках язычества, о которых здесь говорится, см.: Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914; Гальковский Н. Борьба христианства... 2 тома. М., 1913. Ср. также: Вернадский Г. Origins of Russia. Oxford: Clarendon Press, 1959. P. 108-173.

так и духовному отцу исповедает человек грехи свои, духовный же отец повелит перестать грешить и положит ему епитимию по греху, и того ради Бог отпустит грех тот»[a].

Епископ ставит действенность таинства в зависимость от искусства духовного врача; сектанты же, отчаявшись в компетенции врачей, положились непосредственно на милосердие Божие, обращаясь к нему посредством Богом же созданных элементов природы.

Эти два отношения, представленные сектантами и епископом, борющимся против них, не исчерпывают духовных движений этого плодоносного времени. Мы уже упоминали «Послание Иосифа» как документ антиклерикального направления. Однако этим его значение не исчерпывается. Оно содержит весьма красноречивую критику внешних форм благочестия и призыв к мистическому единению со Христом в таинстве святой Евхаристии. Об авторе ничего не известно, хотя он определенно русского происхождения. В Послании нет ничего, что указывало бы на XIV век, хотя именно этим веком датируется самый древний список. Как учитель монахов, автор мог быть игуменом в одном из русских монастырей того времени. Проблемы, им обсуждаемые, приводят к тому же идеологическому кругу, в котором зародилось движение стригольников. Но духовная позиция Иосифа особая: он и либерал, и мистик одновременно. Он разделяет и критику духовенства сектантами, и защиту Евхаристии епископа Стефана.

Иосиф[b] начинает с частного вида благочестия, бывшего очень популярным на Руси, как и во всем христианском мире, — с паломничества на св. Землю. Услышав, что некоторые из его духовных чад собираются предпринять это путешествие, он выражает сначала радость по поводу их намерения «искати Бога». Но следующая его мысль является серьезным предостережением: Бог «не ногами велит себе искати спасения, но бессмертною вещию, образом Святыя Троицы, сущим в нас умным талантом, глаголом и душею. А иже кто умный талант... погреб в земли погыбающ вещей, начнет ногами искати Бога, не в Иерусалиме су-

[a] Павлов А. С. Памятники... С. 223-224. № 25.

[b] Редакция Н. К. Никольского. См.: Материалы по истории древнерусской духовной письменности //СООРЯС. Т. 82. СПб., 1907. С. 135-140. Раздел 4.

щаго, но всю вселенную горстию обдержащаго, то вотще трудится. Да весться таковый дьяволею язвею боляй».

Дьявол соблазняет его «изветом благочестия» поискать Бога в Иерусалиме, где совершаются знамения и чудеса. Но искание чудес осуждается «страшным ответом» Спасителя: «Ниневитяне... и царица Южная восстанут на суд с родом сим и осудят его [за то, что ищет знамения]» (Мф. 12, 41-42).

Таким образом, русский автор отвергает не только паломничества, но также и средневековый подход к религии. Он критикует его с позиций мистических и таинственных: «Понеже не токмо обретше, приступили бы есте к нему, но и вкусивше, братия, уведали есте, яко благ Господь. И вся сладость и желание несытое и радость и доброта неизреченная, и тоя радости почасту причащатися не хощете...И подобно было жадати, яко елени на источники водныя и теми устудити разгорания яда гадова, тако и нам источником животным Христом устудити яд разумныя змии. Удаляющи бо ся от него погибнут».

Иосиф стремится подкрепить призыв к частому причащению ссылкой на авторитеты. Он не очень удачно подбирает цитаты; но за этой неточностью чувствуется мощная духовная интуиция, пытающаяся обрести свой путь, минуя сомнительные канонические и легендарные наслоения. Иосиф ссылается на Иоанна Златоуста (на самом деле, это цитата из Василия Великого), который советует монахам причащаться пять раз в неделю, давая следующий ответ на отговорку боязни «неправедного причащения»: «Недостоин бо всегда недостоин есть, иже не хощет очиститися, а достоин всегда достоин. Недостойный же, причащаяся, остается Иудой. А достойный, если не причащается, другый Иуда бывает. Понеже на худе вещи продают Царство Небесное».

Иосиф цитирует сказание из Египетского патерика («Лавсаика»). Однажды святой Макарий вернул человеческий облик женщине, превратившейся в лошадь из-за своего греха: она «изменила обычай, иже причащалася по вся неделя, и облениившижеся не причащалася по три недели. Того ради навела на ся сию беду». Главным препятствием к практике частого причащения, согласно Иосифу, являются современные священники, которые не одобряют такой практики. Именно против них обращает он всю силу своего пророческого гнева: «Горе буяком слепым, иже вземше ключ разумен, сами не внидут в жизненные двери и хо-

тящим затворяют... Ныне держащим ту власть иереом, самем причащающимся, а хотящим достойным возбраняют причащатися. Не имел никоегоже слова, понеже сами ведят, яже Христос всем равно надежу спасения даровал, за всех муку претерпел, драгую кровь свою пролия и плоть в ад негыблющую, всем подав».

Находясь между двумя крайними позициями — Акиндина и Стефана (радикальным рационалистом и сторонником мистической авторитарности), — Иосиф являет собой тип мистического радикала и в этом, насколько мы можем судить, был в то время одиноким. Но он был защитником проигранного дела. Историческое развитие в средние века, как на Востоке, так и на Западе, уже вынесло решение против частого причащения, а отголоски раннехристианской традиции были заглушены господствующей религией страха.

К сожалению, мы не можем восстановить полную картину евхаристической практики на Руси в средние века или в Киевский период. Канонические нормы противоречивы, так как древние канонические сборники переписывались и в более поздние времена, когда жизнь изменилась и они уже устарели. Некоторые церковные иерархи протестовали против использования «худых номоканунцев», подразумевая под этим термином абсурдные предписания, бывшие отчасти следствием непросвещенного рвения отдельных канонистов, но также отчасти и устаревшей практики более древних времен. Однако у русских христиан имелось мало средств, для того чтобы различать между «хорошими» и «плохими» номоканонами, как равно между подлинными и апокрифическими произведениями. Они обладали подлинными греческими сборниками канонов («Номоканоны», по-русски «Кормчие»), но эти сборники нуждались в развитии, учитывая национальные потребности, а это развитие зависело, главным образом, от отдельных представителей духовенства, а отнюдь не от официальных церковных властей.

В особенности это касается покаянных канонов или канонов, предлагающих епитимьи за отдельные грехи, — епитимейников. Мы располагаем десятками кратких епитимейников, отчасти противоречащих друг другу, но при этом часто собранных воедино и переписанных одной и той же рукой. В этих епитимейниках мы находим указания на то, какова была евхаристическая

практика на Руси. В редких случаях, когда точно или с какой-то долей вероятности установлено время составления сборника, мы наблюдаем различные стадии развития если не самой практики, то хотя бы правил и норм. Предположим, что практика следовала за этими правилами с небольшими отклонениями.

Что касается частоты причащения, то самые древние и так называемые «худые» русские номоканоны, вероятно XI века, отражают порядок древней Церкви, то есть практику еженедельного причащения. Так называемые «Правила святых апостол», запрещающие причащение за некоторые грехи в течение трех месяцев (правило 23), одного месяца (правило 27) и трех недель (правило 17), косвенным образом свидетельствуют, что нормой считалось еженедельное причащение. Тот же вывод можно сделать из правила, носящего имя Максима, хотя оно сохранилось только в рукописях XVI и XVII веков. Действительно, правило 10 Максима утверждает: «Аще кто створит 40 дни без опущения да поган наречется»[a]. Хотя даже в первой редакции «Измарагда» причастие единожды упоминается как обычный акт воскресной службы[b], в XIV веке это было, очевидно, уже литературным пережитком. Мы не уверены, что еженедельное причащение было когда-либо нормой на Руси. По крайней мере, очень древний, домонгольский канонический памятник перечисляет ряд праздничных дней, в которые «подобает достойному причаститися» (правило 9). Здесь названы 23 дня, включающие все великопостные воскресенья[c]. В монгольский период мы встречаем общую рекомендацию причащаться в каждый из великих годовых постов: сначала это три раза в год, а потом четыре — после того как в XIV веке был введен Успенский пост. В «Златой цепи» читаем: «Мирянин, не причастившийся три раза в году, тщетно называет себя христианином! Он ни холоден, ни горяч». Аналогичное предписание

[a] Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины: тексты и заметки //ОИДРМУ. М., 1912, Т. 2. С. 29-30; VIII, 52.

[b] Измарагд I. Глава 49.

[c] «Наставление святых отцов исповедающимся сыновьям и дочерям» Голубинским ошибочно приписывается митрополиту Георгию (XI век). См.: Смирнов С. И. Материалы..., С. 383-395. № 19. Однако мы не можем согласиться со Смирновым, который предполагает, что среди этих 23 дней выбирались 3 дня для причащения. Мы усматриваем в этом перечне переходной период между еженедельным причащением и причащением три раза в год.

содержится в «Измарагде». Митрополит Фотий (1408-1431) предписывает исповедоваться и, следовательно, причащаться по одному разу в течение четырех постов, и это оставалось идеальной нормой вплоть до конца Московского государства[a].

Однако эта норма не распространялась на всех верующих. Существуют канонические памятники, считающие нормальным причащение единожды в году, перед Пасхой[b]. Такова точка зрения Иосифа Волоцкого, общепризнанного авторитета в конце средневекового периода (около 1500 года)[c]. Нигде мы не слышим о каких-либо наказаниях или епитимиях за уклонение от причастия. Все угрозы направлены против недостойных причастников и против священников, допускающих таковых к причастию.

Но это не все. Начиная с древних времен (границы которых не могут быть точно установлены) русское евхаристическое благочестие регулировалось двумя правилами: не может быть причастия без исповеди, и не может быть отпущения грехов без наказания (епитимии). Эти два правила в совокупности делали причащение мирянина чрезвычайно трудным, если даже не невозможным.

Многочисленные покаянные каноны, официальные и частные, дают обширный перечень церковных наказаний за грехи всякого рода. Эти епитимии в Русской Церкви состояли, в основном, в посте и определенном числе ежедневных земных поклонов в течение какого-то промежутка времени, начиная от трех недель и кончая всей жизнью. Во время несения епитимии кающийся не допускался к причастию. Трудно себе представить, чтобы в течение этого времени он не совершил каких-либо новых грехов; и сколь бы незначительны они ни были, они влекли за собой новые епитимии, так что день причастия мог откладываться до бесконечности. Правда, некоторые древние покаянные каноны позволяли даже человеку, находящемуся под епитимией, причащаться раз в год, в Пасху или перед Пасхой[d]. Но все указанные сборники принадлежат к так называемым «худым номоканунцам», по мнению просвещенных канонистов ста-

[a] Смирнов С. И. Материалы... С. 166-167. № 19.

[b] Там же. С. 183. № 28.

[c] Там же. С. 225. № 46.

[d] Там же. № 2, 3, 20, 27.

рых и новых времен[a]. Многие «хорошие» номоканоны, напротив, даже призывают наказывать священников, допускающих кающихся к причастию до конца их покаяния[b].

Сроки наказания были очень долгими, и с течением времени наблюдалась тенденция к их увеличению. Иосиф Волоцкий в конце XV века пишет следующее: «Меншому греху епитимия год един, а иному два, иному три, а иному четыре, а инем пять, а иным шесть, а иным семь. А великим грехом тяжким 15 и боле, а иным 12, а иным 3»[c]. Иосиф пытается разграничить наказания не только в зависимости от вида прегрешений, но и от личности грешника. И все же он ведет счет только годами. В посланиях своим духовным детям он предостерегает против причащения тех, на кого наложена какая-либо епитимья. Некоему человеку, которому было предписано четырехлетнее покаяние, он разрешает только в дни великих праздников прикладываться к иконам и к кресту и есть освященный хлеб (антидор) — замена Евхаристии для грешника. «Да как минут четыре годы, аще соблюдет тако все, якоже есть писано, паче же всего чистоту телесную, и от всякаго зла отгребаяся, ино к божественным тайнам причаститися»[d].

При таких условиях евхаристическое приобщение становилось практически невозможным. И действительно, оно было весьма редким. Упоминается о случаях, когда люди, получив разрешение, не шли к причастию, боясь либо ужасных последствий за «недостойное» причащение, либо послушаний, налагаемых на причастников[e]. Если, несмотря на все канонические препятствия, причащение все же не вымерло полностью в Древней Руси (как это случилось в других местах, например в Абиссинии), то это произошло, главным образом, из-за нарушений священниками канонов и благодаря повсеместной канонической неграмотности.

[a] Стоит сравнить с «Вопрошанием Кирика» (XII век) в: Павлов А. С. Памятники... С. 44. №75. Ср. также: Смирнов С. И. Материалы... С. 284, 302, 397.

[b] Смирнов С. И. Материалы... С. 193-195.

[c] Там же. С. 225. № 46.

[d] Там же. С. 227.

[e] Важно обратить внимание на поучение, приписываемое митрополиту Петру, в: Костомаров Н. Памятники старинной русской литературы. Т. 4. М., 1862. С. 186: «А котрый у вас похочет имати с году на год святыя дары, то давали бы по собе поруки, что им вас [духовных отцов] слушать».

Многообразны были способы, с помощью которых священник или его духовное чадо могли обойти суровые предписания покаянных канонов. Скорее всего, эти предписания не считались строго обязательными для исповедающих. Они лишь давали некую установку, которой нужно было следовать по усмотрению. Некоторые из указаний, относившихся к духовным отцам, полностью игнорировали существование покаянных канонов, в то время как другие требовали строгого соблюдения[a]. В отдельных случаях разрешалось некоторое ослабление наказаний; они смягчались наполовину для «сирот», под которыми понимались бедные или рабочие люди[b]. Особая терпимость должна была проявляться также в отношении «новопокаявшихся», то есть тех взрослых, что пришли исповедываться в первый раз в жизни. Следовало не отпугивать их от таинства, наказания, вначале незначительные, должны были возрастать постепенно, пока не достигнут канонического уровня[c]. В случае тяжелой болезни или приближающейся смерти позволялось приступать к святым тайнам без епитимии.

Таковы были средства икономии; кроме того, существовали многочисленные полу- и антиканонические приемы. Некоторые «плохие» номоканоны допускают (в то время как другие запрещают) использование наемных помощников, которые выполняют часть епитимий за кающегося[d]. Другие, и не только «плохие», номоканоны позволяют замену епитимий определенным числом заказанных и оплаченных кающимся литургий. Соответствующие пропорции имеют характер, скорее выгодный для грешника: 10 литургий — за четыре месяца епитимии, 30 — за целый год[e]. И наконец, всегда находилось достаточно слабых и падких на деньги священников, которые за подарки или из страха допускали грешников к причастию, не налагая на них наказания. В многочисленных посланиях и поучениях содержатся угрозы страшными мучениями в аду для этих «потворщиков», но, главным образом благодаря им, мирянин в Древней Руси

[a] Павлов А. С. Памятники... С. 835. Измарагд I. Гл. 73.

[b] Смирнов С. И. Материалы... С. 90. № XIII, 20.

[c] Там же С. 160. № XXXI.

[d] «Вопрошания Кирика». № 96 //Смирнов С. И. Материалы... № XI, 22; XXXa, строки 20, 21.

[e] «Вопрошания Кирика». № 76 // Там же. XI, 38; XXXб.

имел возможность подходить к Чаше с Телом и Кровью Христовым. Другой вопрос — насколько часто. Мы считаем излишне оптимистической оценку Смирнова, который принимает за среднюю норму причащение 3-4 раза в год, что соответствует трем или четырем постам. Вероятно, один раз в год ближе к действительному положению вещей.

Конечно, известны отклонения от среднего в обе стороны. Биографии некоторых князей, написанные в стиле житий святых, сообщают нам, что они обычно причащались каждое воскресенье Великого поста[a]. С другой стороны, встречались люди, и нередко, которые никогда не исповедывались и, естественно, не причащались. Если в Киевский период непричащающихся надо было искать среди язычников или полуязычников, то в средние века, или в Московский период, их наличие объясняется соответствующим церковным воспитанием. Основанное на религиозном страхе и морализме, оно не сумело раскрыть мирянам религиозного значения главного таинства Церкви. Единение со Христом через приобщение Его Телу и Крови выходило за рамки понимания среднего христианина, включая духовенство. Иосиф в XIV веке был исключительной личностью, сознававшей свою неповторимость среди современного духовенства, хотя епископ Стефан, по-видимому, был согласен с ним в вопросе о Евхаристии. Сектанты-стригольники лучше отразили общее духовное состояние народа, ставя мораль выше таинства. Тем не менее немногие пошли за ними в отрицании Церкви. Раскол вызвал гнев среди народных масс. Русские люди любили Церковь, со всей красотой и богатством Ее богослужений и духовным утешением, которое в Ней находили. Много святынь — иконы, кресты, мощи, святая вода, освященный хлеб — окружали и питали их в Церкви, быть может, поэтому они не ощущали необходимости в таинстве, бывшем некогда сердцевиной литургической жизни, но постепенно ставшем недоступным и не имеющим для них существенного значения.

[a] См. жития свв. Димитрия Донского и Михаила Тверского. Князь Михаил Тверской соблюдал эту практику во время своего последнего путешествия к хану, где он ожидал и действительно встретил свою смерть. О Киевском периоде см. Ипатьевскую летопись (1168) о князе Ростиславе Мстиславиче.

IV. Феодальный мир

На протяжении всей русской истории не наблюдалось ощутимого различия между христианскими идеалами жизни среди благочестивых мирян и немонашеского («белого») духовенства. «Измарагд», так же как и другие благочестивые сборники, был адресован этим двум категориям читателей. Однако сведения слишком скудны, чтобы определить — находили ли нравоучительные советы дидактических писателей последователей в реальной жизни. Реальная практика отражена в исторических летописях, но и они, разумеется, должны восприниматься с учетом социальных ограничений. Название «феодальный мир», отчасти по аналогии с западным миром, мы прилагаем к тому обществу, которое изображено в жизнеописаниях князей и их бояр. Порой мы сталкиваемся с идеализацией действительности; перо летописца в этот период менее свободно от местных и династических влияний, чем в Киевский период. Большинство писцов были официальными летописцами при дворах удельных князей или, в исключительных случаях, при епископах (например, в Ростове). Они даже не пытались возвыситься над местными интересами; напротив, местный патриотизм был для них вдохновляющей силой. Поэтому их писания — выражение политических и социальных устремлений феодального общества, а не инструмент для выявления непреложных христианских принципов, как в первоначальных русских летописях. К сожалению, на северо-востоке Великой Руси летописи много потеряли в образности и богатстве деталей в описаниях, которые придавали столько очарования киевским летописям.

Катастрофа 1237 года, когда дотла был сожжен город Владимир и после этого уже никогда не был полностью восстановлен, положила конец Владимирской историографии. После монгольского нашествия летописи продолжали вести в Ростове, и

только в начале нового столетия постепенно возродилось летописание в большинстве крупных феодальных центров — в Твери, Суздале, Рязани и Москве. Было бы интересно прочитать эти местные летописи в первоначальном виде. К сожалению, они не сохранились в неприкосновенности. Когда Москва завоевала наконец все северо-восточные земли, была предпринята соответствующая обработка национальной историографии. Местные летописи были собраны воедино в общие своды, отражающие московский дух и традиции. Таким образом, кроме Новгородских и Псковских летописей, сохранились только результаты трудов московских редакторов XV и XVI веков. Обработка велась тенденциозно; суждения, неблагоприятные московской политической линии, часто уничтожались или исправлялись.

Однако остальные записи, как правило, сохранялись в первоначальном виде; переписчики не обладали достаточным литературным опытом, чтобы придать материалу новую форму. Их летописные заметки являются, главным образом, наложением отдельных записей, местное происхождение которых легко угадывается. Вполне реальная, хотя и не легкая задача — восстановить по этим фрагментам оригинальные местные летописи в первоначальном виде; задача, аналогичная той, которую выполнил Шахматов в отношении древней киевской историографии. Такая работа потребовала бы, вероятно, всей жизни опытного историка[a]. Тем не менее приходится положиться на собственный критический метод и попытаться выделить первичные местные предания из более поздних московских редакций. Это и есть задача настоящей главы.

Было бы бессмысленно рассматривать средневековые летописи как произведения, написанные одной и той же рукой. Несмотря на некую примитивность средневекового сознания, можно проследить различные, резко контрастирующие между собой, нравственные позиции. Нельзя сказать, что каждый местный политический центр выработал свой собственный моральный и религиозный характер; разделения проходят между Москвой, с одной стороны, и большинством остальных княжеств — с дру-

[a] Профессор М. Д. Приселков восстановил Троицкую летопись, которая была опубликована уже после его смерти: Троицкая летопись. Москва и Ленинград, 1950.

гой. Только по отношению к последним можно говорить, и то в ограниченном смысле, о феодальном духе и этике.

Не предвосхищая содержания последующих глав, можем уже сейчас подчеркнуть единство политической позиции Москвы; она диктовалась в период становления двумя силами: татарами, с которыми московские князья были союзниками вплоть до времен Димитрия Донского (1362-1389), и церковным управлением в лице митрополитов Киевских, которые с 1328 года выбирают своей резиденцией Москву. Этот сплав церковности и ориентализма, сколь бы странным он ни казался, стал отличительным признаком московской культуры на многие столетия. В стороне как от феодального мира русских княжеств, так и от авторитарного Московского царства стояла западная демократическая система двух городов-государств, Новгорода и Пскова, обладающая собственной богатой историографической и церковной традицией.

Хотя северные летописи были непосредственным продолжением летописей киевских и начинались с копирования древних трудов, в конце XIII века постепенно появляются изменения как в стиле, так и в основных идеях. Однако не следует ожидать слишком радикальных перемен. Они состояли, главным образом, в смещении акцентов и в новых оттенках, а не в новых идеях.

Посмертный портрет князя в некрологе, типичный для киевских летописей, становится редкостью в XIV веке; только Тверь, соперница Москвы, сохранила целую галерею княжеских предков. В качестве компенсации можем воспользоваться полдюжиной отличных, хотя и идеализированных, биографий в житиях святых князей. Русская Церковь сохранила в святцах память о пятидесяти канонизированных руских князьях. Некоторые из них принадлежат древнему периоду, подобно святому Владимиру, его бабке Ольге и его сыновьям — Борису и Глебу. Однако большее число канонизированных князей принадлежит первому столетию монгольского ига. Это было беспокойное время, когда возникала большая нужда в мече защитника-воина, чем в молитвах аскета-монаха. Правда, многие святые князья погибли жестокой смертью либо в битвах против татар, либо от ханского суда, став жертвами его гнева или его представления о правосудии. Они могли бы почитаться как мученики в широком смысле, но часть из них почитаются как защитники своей земли. Им не приписываются

какие-либо особые аскетические добродетели; они остаются воплощением феодальных добродетелей социального класса – благочестивыми мирянами, призванными к военному делу. Больше того, трудно провести строгое разграничение между канонизированными и неканонизированными князьями. Большинство князей Твери, чьи биографии сохранились, были почитаемы в своем городе, но победившая Москва не приняла их канонизации, за исключением самого великого из них – святого Михаила.

Многие биографии канонизированных и неканонизированных князей нашли свое место в местных летописях наряду с краткими заметками о других. Они наделены теми же самыми моральными и религиозными идеалами и даже их жизнеописания составлены в том же самом стиле. Поэтому мы имеем право использовать их как образец героических добродетелей правящего феодального класса.

В самом начале расматриваемого периода, в 1238 году, находим в летописях похвалу молодому Ростовскому князю Васильку Константиновичу, который был взят в плен татарами после битвы на реке Сите и затем убит. Это яркий портрет средневекового князя, в обрисовке которого – в его секулярной части – чувствуется перо военного человека (дружинника).

«Бе же Василько лицом красен, очима светел и грозен взором, и паче меры храбр, сердцем же легок; а кто ему служил, хлеб его ял, чашу его пил, той за любовь никакоже можаше у иного князя быти, ни служити: излише бо слуги своя любяше; мужество и ум в нем живяше, правда же и истина с ним ходиста, бе бо всему хитер»[a].

Хотя в поздних биографиях Александра Невского эти характеристики трансформировались в образ более великого героя, портрет Василька все еще принадлежит Киевскому периоду. При монголах физическая красота князя перестала быть неотъемлемой чертой. Одна характеристика особенно ценна, но нуждается в пояснении: это «легкость сердца». Под ней понимается доброта к людям, легкий нрав, быстрое прощение обид – тяже-

[a] Различные сборники летописей сведены в «Полное собрание русских летописей» под ред. Археологической комиссии, Петербург, 1846 – сокращенно ПСРЛ. По отношению к отдельным летописям употребляются следующие сокращения: Сим. (Симоновская), Ник. (Никоновская), Рог. (Рогожская), Воскр. (Воскресенская), Лавр. (Лаврентьевская), Твер. (Тверская), Троиц. (Троицкая), Соф. (Софийская).

лое сердце злопамятно. Доброта и мягкость уравновешиваются «грозностью» взгляда. Эта черта, редко упоминавшаяся в древние времена, после XIII века становится обычной в описании князя; однако она не увязывается с деспотизмом или жестокостью, как позднее, когда тот же эпитет («грозный») был применен к царю Ивану IV.

Мирские черты в портрете Василько дополняются его преимущественно христианскими добродетелями, которые перечисляются после его гибели: «Был же мног плач народа правоверных, зряше отца сирым и кормителя отшедша и печальным великую утеху, омрачным звезду светоносную зашедшу, на весь бо церковный чин отверсты имея очи сердечнеи, ко всем церковником, и к нищим и к печалным яко возлюбленый бяше отец, паче же на милостыню, поминая бо слово Господне...»

Это наиболее развернутая и подробная характеристика средневекового князя. Отдельные черты в разных сочетаниях рассеяны в описаниях других достойных личностей. Так же, как когда-то в Киеве, летописец не забывает упомянуть о милосердии по отношению к нищим и к духовенству. В двуединой формуле христианской любви – к Богу и человеку – место Бога занимает духовенство. Случается, что в некоторых похвальных словах, не отличающихся особой краткостью, милосердие оказывается единственной упомянутой добродетелью, как, например, в некрологе князю Глебу Ростовскому (Сим. 1278): «...печалныя утешая, брашно свое и питие нещадно требующим подавая, и многу милостыню нищим, убогим, сиротам, вдовицам, маломощным подавааше... и церкви многи созда и украси иконами и книгами, и священнический и иноческий чин зело почиташе, и ко всем любовен и милостив бе, и смирен, ненавидяше бо гордости и отвращашеся от нея аки от змия...»[6]

В этом похвальном слове милосердию сопутствует только смирение, как и в похожем портрете князя Василия Ярославовича (Ник. I, 1276)[a]. Мы трактуем эти характеристики не как свидетельство об уровне христианской жизни, но как показатель христианского идеала. В приведенном выше примере очевидно преувеличение добродетели христианства.

[a] См. также словесные портреты князей Юрия Владимирского (Лавр. 1239) и Михаила Александровича Тверского (Рог. 1399).

Благочестие князя характеризуется не только строительством храмов и заботой о духовенстве, но также описанием его, в высшей степени личного, акта покаяния при приближении смерти. Последние дни князя часто описываются подробно, что свидетельствует о пере очевидца. Князь Дмитрий Святославич умер монахом в схиме, приняв постриг от епископа Игнатия Ростовского в присутствии князя Глеба Васильковича и своей матери, сидевшей возле него. Он уже утратил дар речи, но вдруг снова обрел его. Глядя на епископа радостными глазами, он сказал: «„Господин отец, владыка Игнатий! Исполнил Господь Бог твой труд, что приготовил меня на долгий путь, на вечное лето, снарядил меня воином истинному Царю Христу Богу нашему“. После чего он отдал душу свою, тихо и кротко» (Сим. 1269). Князь Федор Ярославский (†1299) был канонизирован как святой. Наиболее древнее житие, составленное современником — свидетельство очевидца пострига князя на смертном одре. Умирающий князь был перенесен в соседний монастырь, где был совершен обряд пострижения, после чего был оставлен в доме игумена, чтобы провести там последнюю ночь жизни. То, что он покинул свой дворец, показывало серьезность отречения от мира[a].

Обычай принятия монашества на смертном одре, начало которому было положено в Киеве[b], больше не встречал возражений со стороны Церкви. Иногда этому противилась семья князя, как, например, при смерти Бориса Васильковича, пострижению которого помешала его жена Мария, надеявшаяся на его выздоровление (Ник. 1299).

Никто не осмелился отговаривать от подобного шага Тверского князя Михаила Александровича, «яко бе муж страшен и сердце ему, яко сердце льву»[7]. Он принял постриг во время последней болезни, а не в смертный час. После пострига он прожил много дней, часто приступая к причастию и соборованию, очевидно надеясь на выздоровление. Но первым его действием по принятии монашества был пир, который он задал вполне в киевском стиле, «епископу и всему собору и маломощным, и

[a] Серебрянский Н. И. Древнерусские жития святых // ОИДРМУ. Москва, 1915. Т. 3. Тексты. С. 90-92.

[b] Ср. с обсуждением князя Ростислава Смоленского (†1168) в: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С.248-249.

много имения иереом и убогим раздаваше» (Рог. 1399). Настоящая причина предсмертной благотворительности раскрывается в следующей фразе: «Своима рукама многое сребро на сорокоустья тем подаваше и свое имя пред собою написовати в поминание веля». Автор некролога утверждал, что князь Михаил «от многих лет горением сердца желаше» монашеского чина, «со слезами завидяше иноческому житию»[a].

Однако в этом «страшном, с львиным сердцем» человеке нет ничего аскетического, даже в описаниях летописца. Поэтому его стремление к монашескому постригу должно быть воспринято как риторическое преувеличение; оно, скорее, является выражением высокой оценки монашеской жизни, которая была всеобщей и ни к чему лично не обязывающей. Эта идеальная оценка имела мало общего с практической жизнью и ее мирской этикой. Случаи ухода князей в монастырь по другим причинам, помимо приближающейся смерти, крайне редки; в Средние века на Руси они еще более редки, чем в Киеве. Причину этого, вероятно, следует искать в большем одобрении Церковью мирских добродетелей князя, чей меч был жизненно необходим в эти беспокойные времена. Доказательством тому служат частые канонизации князей и то, как они характеризуются в жизнеописаниях.

Как было доказано литературной критикой[b], многочисленные жития Александра Невского основывались на двух древних (XIII века) биографиях, одна из которых принадлежала иноку Владимирского Рождественского монастыря, а другая — воину, дружиннику князя. Стоит отметить, что оба автора дают высокую оценку мужеству и военной доблести Александра Невского и даже делают эти добродетели главной чертой его жития. Особенно красноречив в этом отношении светский автор. Он начинает со сравнения русского героя с героями древнего мира: «... о храбрем тезоименитнаго царя Александра Македонского, и подобник царю Алевхысу крепкому и храброму...» Александр всюду побеждал, но был непобедим, подобно Акриту, который один сво-

[a] Отметим то же самое утверждение относительно князя Александра Невского в: Серебрянский Н. И. Древнерусские... С. 119.

[b] Мансикка Б. Житие Александра Невского, разбор редакций и текст // ПДПИ. Т. 180. СПб., 1913.

ей силою мог побеждать армии и никогда не бывал побежденным[a]. Агиограф-инок не нарушает героического стиля; только на место языческих знаменитостей он подставляет библейских героев и Иосифа Флавия: «Но и взор[8] его паче инех человек, и глас его — акы труба в народе, лице же его — акы лице Иосифа [Прекрасного]... сила же его бе вторая часть от силы Самсоня; и дал бе ему Бог премудрость Соломоню, храборство же его — акы царя римскаго Еуспесиана...»[b][9]. Большую часть обоих житий занимает описание двух битв, сделавших имя Александра знаменитым: со шведами на реке Неве и с немецкими рыцарями на льду Чудского озера. В обеих битвах Александр принимал личное участие и покрыл себя славой. На Неву он «поиде в мале дружине, не сждався с многою силою своею... — пошел с малою дружиною, не дожидаясь своего большого войска...» Во время битвы он врагов «изби множество бесчислено, и самому королю взложи печать на лице острым своим копием[10]» (ПЛДР, XIII век). По этому случаю восхваляется храбрость его воинов: «бяху бо сердца их, акы сердца лвом». Шесть героев, отличившихся в битве на Неве, называются поименно с перечислением их подвигов[c].

В Пскове почитался как святой князь Довмонт (XIII век). Литовец по происхождению, поначалу язычник, вследствие домашних смут (убив своего отца, нашел прибежище во Пскове) он принимает крещение и становится доблестным защитником новой родины против бывших соотечественников и против немцев. Его древнее (XIV века) проложное житие, предназначенное для богослужебного употребления, весьма кратко и состоит из десятка строк. Похвала ему начинается так: «страшен ратоборец быв, на многех бранех мужество свое показав и добрый нрав. И всякими добротами украшен, бяше же уветлив и церкви украшая и попы и нищия любя и на вся праздники попы и черноризцы кормя и милостыню дая» [Этими же «добротами» были его набожность и подаяние милостыни][d]. Более позднее и более развернутое житие, составленное на основе летописей и

[a] Дигенис Акрит — герой популярного византийского эпоса, история которого была переведена на славянский язык. См.: Серебрянский Н. И. Древнерусские... С. 111.

[b] Там же. С. 111.

[c] Там же. С. 113-114.

[d] Там же. С. 138-143.

других княжеских биографий, не что иное, как перечень его битв и военных походов. Все подвиги, разумеется, сопровождались молитвами и представлены как акты веры. В связи с одной из войн Довмонта против Ордена немецких рыцарей упоминается необычный ритуал, неизвестный на Руси, но распространенный на Западе: благословение меча. Вот текст жития, в точности совпадающий с текстом летописей:

«Слышав же то Домонт, ополчающася люди без ума во множестве силы, без Бога, и вниде в церковь святыа Троица и, положив меч свой пред олтарем Господним, пад, моляся много с плачем... И взем же игумен Сидор меч, и весь иерейский чин, препоясавше мечем, и благословиша и отпустиша»[a].

Несомненно, этот религиозный обряд был занесен в Псков, приграничный город, из католической Германии. Между прочим, меч Довмонта вплоть до недавнего времени висел в Троицком соборе, над гробницей князя. Это меч работы западного мастера, и на нем латинская надпись, отражающая воинственный дух католического рыцарства: «Honorem meum nemini dabo» (чести моей никому не отдам).

Канонизированные князья, конечно, не были единственными, чье мужество и воинские деяния восхвалялись современниками и потомками. Многие средневековые князья разделяли с ними славу. Достаточно привести несколько примеров. «Великий князь Андрей (Суздальский), построив крепость свою и не убояся грозы их, но напрасно устремився и пробився сквозь полкы татарскыя...» (Рог. 1361). Князь [Василий Иванович] Березуйский, убитый литовцами, «бысть храбр зело и славен в победах, верно служа своему князю [Московскому]...». В одном из вариантов Тверской летописи добавляется: «Тому хоробру такова слава» (Сим. и Рог. 1370).

Последняя цитата доказывает, что идеал личной славы и чести не полностью умер в средневековой Руси, хотя упоминался гораздо реже, чем в Киевских летописях. Подтверждение этому находим в словах Тверского князя [Ивана] даже в 1408 году, сказанных о неверном союзнике Василии Московском: «...без чести поставльше имя мое в многые земля» (Твер., 1408)[b]. Однако по

[a] Там же. С. 141.
[b] ПСРЛ. Т. 15. С. 476.

сравнению с домонгольским прошлым произошли большие перемены. Доблесть личная, безрассудная, без определенной цели перестала цениться; храбрость ставилась высоко, только если она служила на пользу обществу. Князь — защитник своего народа; он владеет своим мечом не для личного удовольствия или отстаивания собственной чести. Храбрость, пробужденная тщеславием, строго порицается, как в случае с князем Андреем, родным братом Александра Невского: «Он же аще и преудобен бе благородием и храбростию, но обаче правление державы яко поделие вменяя, и на ловитвы животных упражняяся, и советником младоумным внимая...» (1253)[11].

Если рассматривать участие в войне как общественное служение, как акт самопожертвования, угодный Богу, то исчезает противостояние воинского и монашеского идеалов. Все князья желают принять монашеский постриг перед смертью, потому что этот обряд, подобно крещению, дает отпущение грехов, а не потому, что они чувствовали особое аскетическое презрение к мирской политической деятельности. Известны случаи, которые были бы невозможны в Киеве, — монахи временно брали в руки меч, считая, что они исполняют волю Божью. Правда, два зафиксированных случая относятся к войнам против язычников. Первый случай связан с Войшелком, сыном литовского язычника князя Миндовга. Войшелк принял монашество в одном из русских монастырей. После насильственной смерти отца от руки сыновей, Войшелк решил отомстить за это злодеяние: «Сня с себя ризы иноческиа, и на третий год обещася паки положити их на себя, и никакоже измени устава и правила иноческая. И совокупи воинства много... и иде на поганую Литву и Чюдь, и поплени все тамо сущаа, и стоаше там лето все, и многих крести, и церкви и манастыри воздвиже... а сам паки возвратися в свой манастырь». Соблюдение всех монашеских правил (пост, молитва) искупает кровопролитие; личная месть представлена как святое дело, и, чтобы не оставалось сомнений в одобрении этого поступка, летописец вкладывает в уста князя следующую молитву: «Ты Господи Боже, виждь неправду сию, и прослави имя Твое, да не похвалятся беззаконнии в нечестии своем».

Другой случай, более известный, оказал значительное влияние на русское сознание. Преподобный Сергий послал князю

Димитрию двух иноков, бывших бояр Пересвета и Ослябю, чтобы они приняли участие в Куликовской битве. Легенды используют этот исторический факт, хотя по-разному рисуют характеры двух героев-иноков. Их могилы в Москве почитались вплоть до революции, и в глазах москвичей, как и вообще современной православной России, их пример оправдывает понятие «священной» войны и участие в ней духовенства. С другой стороны, отношение домонгольской Руси к подобным случаям однозначно — антиримская полемика того времени выдвигала в качестве обвинения против Запада участие католических епископов в военных действиях. Осуждение кровопролития, особенно от руки монаха или духовенства, не исчезло, но значительно смягчилось в средние века.

Возвращаясь к портретам средневековых князей, видим, сколь различно они выглядят в свете двух этических идеалов: христианского милосердия и воинской доблести. Используются две противоположные характеристики: «кроткий» и «грозный». Вероятно, неслучайно первая черта подчеркивается, главным образом, в течение первого столетия монгольского завоевания. «В 1276 году почил Василий Менший. Великий князь Владимирский... бе же незлобив и прощателен с согрешающым к нему[12]». «В 1294 году почил князь Дмитрий Александрович Переяславский, бе же и тих, и кроток, и смирен, и любовен, и милостив».

Но уже со времен Александра Невского (XIII век) «грозность» князя в глазах врагов подчеркивается даже за счет искажения исторической правды: «Имя его было грозным в бранех». «И бысть грозен приезд его [к татарам]... И начаша жены моавитьскыя полошати дети своя, ркуще: „Александр едет!“... Распространи же Бог землю его богатством и славою...»[13]

Князь Довмонт Псковский был «страшен ратоборец», как говорится в его кратком «проложном» житии (из Четьих-Миней). Та же «страшность» (грозность) — обычная черта тверских князей XIV века. Хотя князь Михаил Ярославич умер как мученик при дворе хана, его описывают как героя: «Бе же сей князь великий Михаил Ярославич телом велик зело, и крепок, и мужествен, и взором страшен». А в пространном слове о его внуке Михаиле Александровиче (1399) читаем: «Пред ним никтоже не сме что рещи, бояхуся бо его, яко бе муж страшен и сердце ему, яко сердце льву»[14].

В использовании этих черт — кротости и грозности — не уделялось особого внимания личной святости, какой она обрисовывалась при обоснованиии канонизации князя. Но обе характеристики сосуществовали бок-о-бок в образе святого князя. Со временем кротость стала цениться меньше, а грозность вызывала все большее восхищение. Так рождается московский идеал правителя — эпитет «грозный» применяется к обоим царям — Ивану III и Ивану IV.

Однако в течение всего русского средневековья существовало четкое разграничение между законной «грозностью» правителя и жестокостью, которая всеми осуждалась. Жестокое наказание, на которое Александр Невский обрек новгородцев за восстание (отсечение языков и ушей), донесенное до нас летописью, не упоминается в житии князя. Описывая жестокие мучения, которым подвергли жители Смоленска своих литовских врагов в 1386 году, тверской летописец заключает: «зверообразне мучаху безчеловечно».

Нота осуждения звучит в описании непристойных поруганий и жестокостей, совершенных жителями города Опочки в 1426 году (Псковская область) к войскам литовца Витовта. Однако в данном случае московский летописец воздерживается от открытого протеста и возлагает «срам» на врага, отступившего с позором.

Эта пристрастность мешает проявлению христианских чувств, а жалость к жертвам войны находит свободное выражение, главным образом, у нейтральной стороны или относится за счет врага, который обвиняется в жестокости. Мы наблюдаем отражение извечных человеческих слабостей. Тверичи имели достаточно оснований для осуждения московской жестокости. Но в 1373 году князь Михаил Тверской захватил Торжок и совершил аналогичный акт мести. Убийства, смерть через сожжение и потопление, страдания взятых в плен красноречиво описаны в московской летописи, которая заключает: «И кто, братие, о сем не плачется, кто се остал живых видевый, како они нужную и горькую смерть подъяша, и святыи церкви пожжени и город весь отъинуд пуст, еже ни от поганых не бывало таковаго» (Сим. 1373)[15]. В Тверской летописи жестокость, проявленная в Торжке, оправдывается лицемерными благочестивыми размышлениями: «Си же вся казни наводит Бог на нас грех ради наших» (Рог. 1373).

Другая пара противоположных добродетелей, параллельная «кротости — грозности», — это «смирение» и «честь». Честь и слава, столь часто упоминаемые в XII веке, сбросившие оболочку смирения, все еще являются идеалами в феодальных кругах, хотя говорится о них все реже и реже. Даже в столь поздний период, как XV век (1408), тверской князь Иван Михайлович, обманутый союзником, Василием Московским, упоминает об уроне, нанесенном его чести: «Послах к нему на помощь братию свою, и сына, и дружину добрую, ту же утаився братии моеа безо чти поставил имя мое во все страны; то рассудит Бог».

Мы часто слышим о смирении, но в этот период в политических отношениях смирение чаще всего играет роль христианского прикрытия совсем нехристианских мотивов. В 1373 году Тверской князь Михаил Александрович, чей львиноподобный характер восхваляется летописцем, «со смирением» отправил жителям Новгорода и Новоторжка следующее послание: «Кто моих тверич бил, да и грабил, тех ми выдайте, а наместника моего посадите; а боле того ничтоже не учиню вашей земле пакость» (Твер.,1372) [16]. Его смирение проявляется только в готовности вступить в переговоры; требование, предъявленное к врагам — полное подчинение.

Примерно в то же время (1371) московский летописец описывает войну против Рязани, в которой напали москвичи. Он противопоставляет самоуверенной похвальбе врагов благочестивый настрой «наших». «Наши же Божиею помощью укрепляющеся смирением и воздыханием, уповаша на Бога, крепкаго в бранех» (Троицк. 1371) [a]. Понятие «смирение» означает силу более могущественного и более хитрого князя. Подобное кощунственное употребление понятия «смирение», которое уже наблюдалось во Владимире в конце Киевского периода, типично для политической этики Москвы.

Благодаря исследованиям Ключевского стало классическим противопоставление князя Киевской Руси, всегда занятого в битвах в поисках лучшего удела, и оседлого князя монгольской Руси, чьи владения являются наследственными и чья личная власть зависит только от экономического положения в уделе. Эта концепция справедлива по отношению к Киевской Руси,

[a] Троицкая летопись. Ред. Приселков М. Д. С. 393.

для которой характерно презрение к богатству, считавшемуся годным лишь для раздачи дружине. Но в исторических источниках XIV и даже XV веков еще видны пережитки более древнего, антиэкономического подхода. В похвале тверскому князю Михаилу Александровичу (1399) читаем: «И сладок же бяше дружине своей, яко не любяше злата, ни риз многоценных, но вся, елико имеяше, и сим подав родом вашим, дружине своей»[a].

С другой стороны, тип безрассудно смелого князя, столь типичного для «Слова о полку Игореве», был осужден первым поколением после монгольского нашествия в лице князя Андрея, брата Александра Невского: «Он же аще и преудобрен бе благородием и храбростию, но обаче правление державы яко поделие вменяя, и на ловитвы животных упражняяся, и советником младоумным внимая, от нихже бысть зело многое нестроение, и оскудение в людех, и нищета имению»(1252). Типичными представителями хозяйственого склада новых князей были правители Москвы, о которых будем говорить позже.

В идеализированном портрете князя очень трудно отделить личные добродетели от социальных. До сих пор, не желая выходить за рамки личностного анализа, где княжеские добродетели не отличаются от типичных черт военной аристократии, мы вынуждены лишь иногда касаться области политики. Впредь мы будем рассматривать политику с точки зрения господствовавших религиозных и нравственных идей. Объектом нашего изучения все еще остается феодальный мир, за исключением новгородской демократии и московской крепнущей монархии. По существу еще нет глубокого разрыва с киевской традицией, еще нет каких-либо следов политического византинизма на русской земле. Все еще господствует вера, что князь поставляется Богом[b], а его убийство восставшими подданными расценивается как тягчайший грех. Жители Брянска, убившие своего князя в 1341 году, называются «проклятыми» и «злыми крамольниками» (Рог. и Сим. 1340). Но убийство князя в бою другим князем уже не рассматривается как преступление. Осознание кровного родства среди Рюриковичей ослабевает; все князья русской земли уже больше не считаются братьями.

[a] ПСРЛ. Т. 15. С. 469.

[b] См.: Послание св. Кирилла Белозерского // Акты исторические: 1334-1700 гг. СПб., 1841-1842. № 16.

Конечно, между политическим самосознанием крупного феодального господина, подобного тверскому князю, и сознанием князя – мелкого землевладельца с ограниченным политическим горизонтом и преобладанием экономических интересов – «дистанция огромного размера». Однако идея общественного служения остается господствующим идеалом этого периода; ни деспотическое правление по византийскому образцу, ни эксплуатация в личных целях, что было естественно для малых уделов, не считаются оправданными. Хороший князь служит своей земле и своему народу, а не управляет ими. Даже жития святого Александра Невского, пытающиеся возвысить его до уровня древних героев и римских императоров, подчеркивают его жертвенное служение своему народу.

«Александр не остави пути отца своего, за люди своя, за тыя же много пленения прият, ходя ко иноплеменником, в велице чести будя, себе не пощади, яко все богатство свое раздая иноплеменником. Но и отрасли сердца своего не пощади за крестьяны, в иноплеменники отдает и избавляя от беды и от напасти и от плена»[17].

Даже в столь позднее время, как начало XV века (1399), в надгробном плаче тверичей по своему князю Михаилу, они далеки от раболепия или даже покорности этому «страшному человеку». «Где ныне отходиши и камо грядеши от нас, о Тверскаа великаа свобода и честнаа слава сынов тверских, великий страж Тверскаго града, иже тако всегда стрегый, якоже орел гнездо свое; и тобою сыны тверския в странах честни и необидими бываху?»

Из трех социальных сил, ограничивавших власть феодального князя, народное собрание, или вече, уже не играет существенной роли. Аристократический слой бояр и дружина сохранили свое влияние. Однако самым сильным с точки зрения морали и наиболее оправданным было влияние Церкви, ее митрополитов и епископов. В некрологе великому князю Владимирскому (1276) читаем: «Как и раньше, главный долг епископов – хранить мир между князьями». В 1296 году, когда политические нестроения грозили превратиться в войну, «сведоша бо их [князей] в любовь владыка Семен и владыко Измайло» (Воскр.). Во время распри между Новгородом и его князем Ярославом (1270) князь обращается к митрополиту Кириллу, прося его посредничества: «Твое убо есть в мир всех приводити, колми паче

нас, твоих присных детей». И митрополит берет на себя эту миссию, опираясь в послании к новгородцам не столько на права князя, сколько на свой авторитет:

«Господь Бог в себе место даде власть апостолом своим вязати и решати, и по них наследником их; и се мы апостольстии наследницы, и образ Христов имуще и власть Его держаще и се аз началный есмь пастырь всеа Руси учю и наказываю вас о господе: Господа Бога бойтеся, и князя чтите, и брани всуе не творити, и крови не проливайте, а всякой вине и всякому греху покаяние и прощение есть; а князь великий Ярослав Ярославич в чем неправ пред вами, в том во всем кается и прощается, и вперед к тому таков быти не хощет; а яз вам поручаюся по нем, и вы бы его приняли с честию достойною...»[18]

Послание заканчивается угрозой духовного наказания в случае непослушания. Интересно, что митрополит не требует безусловного подчинения князю как представителю власти, поставленной от Бога, но ссылается на раскаяние князя за причиненное им городу зло.

Столетием позже (1366) епископ Тверской действует посредником между великим князем Тверским и младшими князьями в деле, касающемся земельных угодий. Правда, это делалось по указанию митрополита Алексия, бывшего в то время регентом Московского государства.

Не следует думать, что всегда епископ мог стать выше личных привязанностей или страха. Тот же епископ Ростовский Игнатий, который восхваляется в летописи как миротворец среди князей и братьев, сурово порицался и едва не был смещен с кафедры митрополитом за совершенное годом ранее преступление против князя, уже умершего. Через девять недель после смерти князя Глеба епископ приказал вынести его тело из храма, где он был погребен. Митрополит говорит: «Осудил бо еси мертвеца, прежде суда Божиа, а жива постыдяся, дары емля от него, ядыи, испивая с ним» (Сим. 1280)[19].

И все же в средние века не редки примеры епископов, порицавших князей за моральные и политические прегрешения, и это бремя брали на себя не только епископы, но и простые игумены, известные святостью жизни. Сохранилось несколько посланий святого Кирилла Белозерского, адресованных в 1427 году некоторым удельным князьям, сыновьям Димитрия Донско-

го, в которых он дает не только духовные советы, но, по крайней мере в одном случае, и совет по внутриполитическим делам. Однако верно и то, что св. Кирилл не делает различия между частной и общественной этикой, как это видно из его посланий князю Андрею Димитриевичу Можайскому (датированных 1408 и 1415 годами): «И ты, господине, смотри того: Властелин еси в отчине, от Бога поставлен, люди, господине, свои уймати от лихаго обычая». Затем следует политическая программа, основанная на общих нравственных принципах:

«Суд бы, господине, судили праведно, как пред Богом, право; поклепов бы, господине, подметов не было, судьи бы, господине, посулов не имали, доволни бы были уроки своими; чтобы корчмы в твоей вотчине не было, занеже, господине, то велика пагуба душем: крестьяне (христиане) бо ся, господине, пропивают, а души гибнут. Такоже, господине, и мытов бы у тебя не было, понеже, господине, куны неправедныя; а где, господине, перевоз, туто, господине, пригоже дати труда ради. Тако же, господине, разбоя бы и татьбы (воровства) в твоей вотчине не было. И аще не уймутся своего злаго дела, и ты их вели наказывати своим наказанием, чему будут достойни. Такоже, господине, уймай под собою люди от скверных слов и от лаяния (брани), понеже то все прогневает Бога; и аще, господине, не подщишися всего того управити, все то на тебе взыщется: понеже властитель еси своим людем, от Бога поставлен. А крестьяном, господине, не ленися управы давати сам: то, господине, выше тебе от Бога вменится и молитвы и поста. А от упивания бы есте уймалися, а милостынку бы есте по силе давали: понеже, господине, поститись не можете, а молитися ленитеся; ино в то место, господине, вам милостыня ваш недостаток исполнит».

Это интересное послание заканчивается советом князю чаще ходить в церковь и стоять там «со страхом и трепетом»[a]. Некоторые пункты кажутся нам утопическими, как, например, закрытие кабаков и мытниц (таможен). Но, по-видимому, в средние века они были конкретным социальным злом, против которых особенно выступали социальные реформаторы[b]. В некрологе по Михаилу Александровичу (1399), Тверскому князю, читаем:

[a] Там же.

[b] В Киевской Руси соотвествующим злом было изгойство.

«При сем корчемникы и мытаря и торжьныя тамгы истребишася»[20]. Данная князю от Бога власть всегда рассматривалась с точки зрения его личной ответственности, и несмотря на часто повторяющееся обращение «господине», служившее для смягчения горечи этого духовного лекарства, князь выглядит как провинившийся мальчик перед учителем.

Преподобный Кирилл начинает поучение с необходимости справедливого княжеского суда. В средние века, так же как и в Киеве, справедливость ценилась высоко; быть может, с тех пор такое отношение усилилось. В летописях она восхваляется в великом князе Ярославе (1238) и в Михаиле Тверском (1399), который назван, в славянском богослужебном стиле, «праведностью нерушимой». Но самые интересные памятники — это два сочинения XIV века: «Наказание князем» («Поучение князьям») и «Семена епископа Тферьскаго наказание» (Наставление тверского епископа Симеона). Оба настаивают на долге князя лично править суд и его ответственности за своих тиунов (административных и судебных чиновников). «Поучение князьям» начинается с библейских цитат, вроде «Боже, суд Твой цареви даждь» (Пс. 71:1), и с довольно оригинальной перефразировки древнего изречения: «Князь, любяй суд и правду, небо есть земное» (обычно это выражение употребляется для определения Церкви). Однако, когда князья отступают от этих идеалов, то готовят для себя ужасное будущее:

«Бози бывше, измрете яко человецы и во пса место во ад сведени будете... [И почему?] Вы в собе место поставляете властители и тивуны мужи не богобойны... злохитры, суда не разумеюще, правды не смотряще, пьяни судяще, спешаще судом... грабители и мздоимцы... и кто прав, осужен от них в вину, припадает к князю, и князь не слушает и... С тобе, князю, плачут, а ты не мстишь, держа истину в неправде, любя беззаконныя прибытки и тех для напустив злаго судию на люди. Писано есть: не добр позор лисица в курех, и нелепо льву в овцех наставити; един волк всю чреду смутит; един тать на все стороны мерзит; царю неправедну — все слуги под ним беззаконны суть».

Похожее наставление в устах Симеона, епископа Тверского, облечено в более остроумную форму[a]. Этот епископ был при-

[a] Это тот самый Симеон, о котором летописец замечает: «Сий бяше учителен и

глашен на пир, устроенный Полоцким князем, который, собираясь укорить за что-то своего тиуна, сказал епископу при всех: «Владыко, где будет тиун на том свете?» Епископ Симеон отвечал: «Где и князь». Рассердившись, князь говорит епископу: «Тиун неправедно судит, взятки берет, имущество с торгов продает, мучит, все делает злое, а я тут при чем?» И говорит епископ: «Если князь хороший, богобоязненный... то выбирает тиуном или иным начальником человека доброго и богобоязненного... Если же князь лишен страха Божия, христиан не бережет... то ставит тиуном или начальником человека злого... только для того, чтобы добывал князю имущество... Как взбесившегося человека напустить на людей... Тут и князь в ад, и тиун с ним в ад»[21].

Эти памятники свидетельствуют, с одной стороны, что судебная коррупция и потворство князей неправедным судьям были широко распространены, но, с другой стороны, видим серьезный протест Церкви и христианского сознания против этого зла. Еще далеко от социального пессимизма и упадка духа, столь характерных для Московского царства и, до некоторой степени, для современной жизни.

Но справедливость как добродетель шире юридического аспекта. Русское слово «правда» особенно богато: оно включает понятия и «истины» и «справедливости». А с противоположным по значению понятием «неправда» встречаемся в летописях на каждом шагу — в повествованиях о княжеских отношениях и усобицах. «Что это ты, брат, сделал? Правду нашу погубил...» — говорит князь Рыльский Олег (в 1284 году) князю Святославу, бывшему союзнику, прежде чем начать против него военные действия[22]. Князь Димитрий, сын Александра Невского, после того как на него напал брат Андрей в 1282 году, «возрев на небо, воздохнув и прослезися, и рече: „Виждь, Господи, неправду сию; не обидех убо сих аз, ниже кую неправду к ним сотворих; почто сии возстают на мя, и гонят мя безпрестани, ищущу душу мою взяти от мене, и дружину мою избити и память мою истребити. Господи Боже мой, помози ми и спаси мя!“ И тако немнозе плакав, всяде на конь, и иде противу их с воинствами своими во град Дмитров».

силен книгами; князя не стыдяся пряся, ни велмож» (Сим. 1288). Его поучение было включено в так называемое «Мерило праведное»: Мерило праведное по рукописи XIV века. Ред. Тихомиров М. Н. Москва, 1961. С. 128 и след. — *Прим. переводчика.*

Иногда летописец не может удержаться от осуждения какого-либо княжеского проступка. «Князь Димитрий Борисович поотнимал волости у князя Михаила Глебовича Белозерскаго... с грехом и неправдою» (Сим. и Ник.). Или, осуждая насильственное присоединение Нижнего Новгорода Василием I Московским в 1393 году, который купил ярлык на княжество Нижегородское: «взе Нижний Новгород златом и сребром данными хану, а не правдою» (Сим. и Рог.). В 1408 году старые соперницы Рязань и Москва выступили против князя Пронского, вассала Рязани, «не по правде», как говорит Тверская летопись. «Но Проньский князь възрев на небо, и рече: „Виждь, Боже, и призри на лице правды твоеа, и разсуди прю мою от востающих на мя“. И рече дружине своей: „потягнем, о дружино, яко не хощет Бог силе констей, ни благоволит же в властех мужеских; но спасает уповающыя на нь“».

Безусловно, не все эти суждения свободны от пристрастий. В этот период летописцы были патриотами своих городов и княжеств. Невозможно найти (в отличие от XI и XII веков) прямого осуждения политических действий князя его летописцем. Но нравственное сознание, скованное местным патриотизмом, освобождается в тех случаях, когда оно не является заинтересованной стороной или судит поступки чужих князей. Все же в такого рода размышлениях пробуждается потребность нравственного оправдания. Местные интересы не являются достаточным оправданием, хотя продолжают отстаиваться. Ситуация в чем-то напоминает европейскую дипломатию XIX века. Назвать ее циничной было бы несправедливо.

Общая концепция «правды» (справедливости) допускает различные политические формы. Русское средневековье, так же как и Киев, разделяет христианские идеи о мире и о соблюдении договоров, скрепленных крестным целованием, но третий доминирующий идеал Киева – милосердие по отношению к кровным родственникам – полностью исчезает из политического арсенала и заменяется новыми.

Духовенство все еще считало своим долгом поддерживать мир. Однако этот идеал не упоминается столь часто, как в киевских летописях. Однажды его упоминание послужило прикрытием противоположного отношения. В повествовании о нашествии Едигея (1409) причины татарской агрессии описываются следу-

ющим образом: татары «ведяше бо, яко... (русские) не зело хотят к брани и нежелателни к кровопролитию, но миру и любви...»

Эта идея, присущая националистам всех времен и народов, якобы означает, что любовь к миру — слабость, провоцирующая агрессию. В Ветхом Завете читаем: «Брань славна лучше мира студна есть»[23] (Лавр. и Сим. 1239). Это ветхозаветное изречение было популярно в конце предшествующего периода.

Целование креста гораздо чаще упоминается в связи с нарушением договора или даже при обстоятельствах, когда обряд совершался с заведомым намерением его нарушить, как это было в случае с князем Нижегородским, который шел вместе с ханом Тохтамышем против Москвы и заявлял при этом: «Мы вам крест целуем: царь (хан) хочет жаловати» (Твер. 1382). Появляется новое выражение, призванное, по-видимому, оправдать нарушение клятвы: «отложити от себе крестное целование». Когда князь или город находят обременительным или невозможным сдержать клятву, они в одностороннем порядке заявляют, что клятва их более не связывает (Рог. 1375, 1392). В конце этого периода упоминается игумен, предлагающий князю отречься от крестного целования. В течение длительной братоубийственной войны среди членов семьи московских князей, Василий II, который был ослеплен своим двоюродным братом Шемякой, передал ему и великокняжескую власть и свои владения, чтобы спасти жизнь, нашел убежище в монастыре святого Кирилла (1447). И здесь «игумен Трифон со всею братиею благословил великого князя Василия Васильевича вместе с его детьми на великое княжение», говоря так: «Тот грех на мне и на главах моей братии, что ты крест целовал и клятву давал князю Дмитрию; пойди, государь, с Богом и со всею правдою в свою отчину в Москву, на великое княжение».

В Древней Руси духовенство иногда благословляло князя нарушить клятву и брало этот грех на себя, но они так поступали в интересах мира; игумен же Трифон посылает Василия на гражданскую войну. Трудно лучше продемонстрировать разницу между XII и XV веками.

Ничего удивительного в том, что из-за частых случаев политического вероломства некоторые консервативные умы усматривали в них причину широко распространившихся в то время пожаров. В связи с большим пожаром 1371 года в Новгороде лето-

писец замечает: «Се же многыя пожары бывают грех для наших, да ся быхом покаяли от злоб наших, но мы на горшая възвращаемся, а что сего зла злее, еже лжею ходити пред Богом в обете, и крест целовати и пакы преступати, а то зло многажды сътворяется в нас; за то зло Бог на ны многажды злеишиа казни делом нашим» (Сим. и Рог.).

Новый политический и социальный порядок подорвал идею о священном кровном единстве Рюриковичей как основе единства Руси. Князья перестали обмениваться городами и уделами согласно старшинству в роде. Их земли и княжества стали наследственными, превратились в «отчину» и «дедину». Впервые новый принцип политической морали, соответствующий неприкосновенности частной собственности, сформулирован современником-мирянином, биографом Александра Невского. В своей молитве перед боем князь обращается к Богу: «...положивый пределы языком, повеле жити не преступающе в чюжую часть» (ПДРЛ, XIII век)[24].

Тот же принцип нерушимости границ применяется в отношениях между разными народами и в отношениях между князьями Русской земли. Захват чужих владений считается «грехом и великой неправдой» (Воскр., 1279). Оборонительная война всегда оправдывается; защищать свое наследие («отчину»), — не только право князя, но и обязанность по отношению к народу, населяющему его землю. Таков смысл похвалы князю Константину Васильевичу Суздальскому и Нижегородскому: «Он княжил честно и грозно, оборонял отчизну свою от сильных князей и от татар» (Ник. 1355)[a25]. Под «сильными князьями» подразумеваются князья московские. «Собиратели земли Русской» свершили свой исторический подвиг, нарушая наследственное право других русских князей. Тверь, Суздаль, Рязань, Ростов — все феодальные княжества вынуждены были противостоять агрессии, и местные летописи, хотя исправленные позднее рукой Москвы, отражают горькие чувства. По поводу строительства новых укреплений в Москве тверской летописец замечает: «Того же лета на Москве почали ставити город (Кремль) камен; надеяся на свою великую силу, князи Руськыи начаша приводити в свою волю, а который почал не повиноватися их воле, на тых почали посягати злобою» (Рог. 1367).

[a] Серебрянский Н. И. Древнерусские... С. 112.

В средневековой Руси идея справедливой войны осталась непоколебимой, и люди не нуждались более в небесных покровителях, ведя справедливые и даже несправедливые войны. Слабым отголоском древних времен иногда звучит упоминание о Кресте или о силе Креста, дарующего победу. Однако Крест является, скорее, символом суда Божьего и высокого уровня политической морали. Летопись так выражает эту мысль: «Но честнаго Креста сила всегда низлагает неправду деющих» (Воскр. 1262). Более часто встречается упоминание о силе Креста в сочетании с другими Божественными или священными силами, главным образом — местного значения. Тот, кому посвящена соборная церковь в главном городе княжества, является покровителем города и всего княжества. Это святая София в Новгороде, Святая Троица в Пскове, Спаситель в Твери, Богородица в Москве. Святая Троица упоминается при описании всех битв Довмонта, Псковского князя, не как высшее христианское понимание Бога, а как местная святыня. Это ясно из следующего перечисления, в котором Троица не занимает первого места: «Силою же Креста честнаго, и помощию святыа Троица, и молитвами Пречистыа Владычица нашеа Богородица и Приснодева Мария и всех святых, одоле князь великий Дмитрий немцом...» (Воскр. 1268). Богородица очень часто присоединяется в упоминаниях имени Божьему, даже когда в местном культе нет основания для Ее призывания.

Посвящение соборных храмов тем или иным святыням обнаруживает один и тот же стандартный набор. Культ святой Софии практически ограничивается Новгородом и его областью. Святая София Полоцкая находится вне пределов Великой Руси. По-видимому, Новгород неохотно распространял это великое имя в зависимых от него городах. Это породило следующую поговорку: «Где святая София, там и Новгород». Аналогичный случай имел место со Святой Троицей, которая еще с XII века связывалась с Псковским собором, вплоть до того момента, когда в середине XIV столетия преподобный Сергий посвятил свой монастырь Троице. Спаситель и Богородица остаются единственно возможными и достойными посвящения, однако с любопытными географическими ограничениями. Соборы, посвященные Спасителю, преобладают в новгородской сфере влияния, то есть на Западе и на северных территориях, ограниченных чет-

вертью полукружия с центром в Москве; мы находим их в Торжке, Переяславле, Ярославле, Нижнем Новгороде. Богородица пользуется большей популярностью в областях, принадлежащих сфере влияния Владимира и юной Москвы, его наследницы. Все храмы, связанные со Спасителем, посвящены празднику Преображения (все посвящения и Христу, и Богородице связывались с одним из двунадесятых праздников в их честь). Причина, вероятно, кроется в том, что одна из старейших новгородских церквей была посвящена празднику Преображения Господня. Киевская летопись отмечает, что в этот день (6 августа 996 года) святой Владимир одержал в очередной раз победу над печенегами. Если заняться составлением подробной карты главных храмов в городах Киевской Руси, то этой картой можно было бы воспользоваться для сравнительного изучения влияния Новгорода и Москвы. В знаменитом Соловецком монастыре, расположенном на островах в Белом море, которые были когда-то колонизированы и Новгородом и, с южной стороны, Москвой, к XV столетию было два собора: один в честь Богородицы и второй — Спасо-Преображенский.

Святые, вероятно, никогда не удостаивались чести посвящения им соборных храмов. Если они и встречаются как покровители в битвах, то по одной из двух причин: либо это календарные святые, память которых празднуется в день битвы, либо тезоименитые небесные покровители победившего князя. Святой Леонтий, которому молится Довмонт перед боем и помощи которого до некоторой степени приписывается победа, — календарный святой[a]. Своей другой победой он обязан великомученику Георгию (наряду со Святой Троицей), потому, что, как объясняет летописец, «бысть же се месяца априля 23, на память святаго и славнаго победоносца мученика Георгиа»[26] (Воскр. 1271). Архангел Михаил — покровитель Тверского князя Михаила Александровича, который соединяет его с другими божественными силами в молитвах во время битв. «Князь же великий Михаил Александрович укрепився силою крестною и возложи упование на Бога и на Пречистую Его Матерь и на помощь великаго архангела Михаила» (Рог. 1372).

[a] Воскр. 1265: «Тогда же бе приспел день великаго мученика Леонтия; и рече князь Домант (Довмонт): „Святаа Троица и святый великий воевода Леонтий! Помозите нам в час сей...“»

Кроме канонизированных святых, покровителями и помощниками в часы опасности считались умершие предки, а также их молитвы за живых. Выделяются две группы всесильных защитников: князья и епископы; последняя группа включает в себя и других священнослужителей. Затем постепенно в эту группу стали включаться здравствующие епископы и священники, чьи молитвы и совершения таинств обладали особой силой. Для примера посмотрим перечень духовных сил, которые, согласно летописцу, спасли Новгород от орд Батыя: «Новгород же пакы заступи милосердый Бог и святый великий отец Кирилл, архиепископ Александрьский, и святых правоверных молитв архиепископ Новгородьскых и благоверных князей Руськых и преподобных черноризечь иерейскаго збора...»[27].

Еще один пример можно указать в конце этого периода на территории Московского княжества: речь идет о «проклятых грамотах», которые «давал на себя» Димитрий Шемяка (1448); в них он призывал все небесные силы отомстить ему, если окажется повинен в клятвопреступлении.

Если он опять вооружится на великого князя, то «не буди на мне милости Божии и пречистыа Матери Его и силы честнаго и животворящаго креста, и молитвы всех святых и великих чюдотворец земли нашея, преосвященных митрополитов, Петра и Алексея, и Леонтия епископа, чюдотворца Ростовскаго, и Сергиа, игумена чюдотворца... Также не буди на мне благословениа всех епископ земли Русскиа, иже суть ныне по своим епископьям, и иже всех под ними священническаго чина»[28] (Сим. 1448).

Но когда, несмотря на сильное небесное покровительство, битва была проиграна, то благочестивый летописец видел в этом если не волю Божию, то Его попущение, даже в войнах против неправославных врагов, где справедливость их дела была вне всякого сомнения. «Пущением Божием измогоша немци, а псковичи устремишася на побег... В той день, за грехи наша, мнози падоша пред иноплеменникы» (Твер. 1408). Подобным же образом поражение русских в Суздале от руки татар объясняется «попущением Господа Саваофа» (I Соф. 1445).

Грехи, за которые наказываются в этих войнах, не уточняются, за исключением одного — гордыни. Потерпевшие поражение обвиняются в том, что слишком уповали на собственные силы; победа часто является наградой за смирение пред Богом.

Поскольку эти противоположные друг другу состояния духа не были открыты летописцу, его суждения, если не были продиктованы исключительно местным патриотизмом, основывались на уже свершившемся факте[a].

Коль скоро речь идет о войне, следует рассмотреть проблему врага, в особенности когда речь идет о татарах. Проводилось ли в средние века различие между внутренними усобицами и войнами против внешних врагов, как это было в Киеве? Ответ будет отрицательным. Конечно, религия (православие) проводила определенные различия между русским, немцем или татарином, но войны между русскими перестали рассматриваться как гражданские или братоубийственные. Мир всегда был предпочтительнее, но война за правое дело оправдывалась, даже если велась против русских князей или городов. Местный патриотизм получал мощную поддержку со стороны местных культов и местных иерархов.

Священная война против кочевников-язычников, единственная, которая всегда поощрялась Церковью, теперь изменила цели и смысл. Единственно священной войной, объединявшей всю Русь одними и теми же чувствами, была война против христиан-католиков, немцев и шведов. В самом начале рассматриваемого периода, одновременно с нашествием Батыя, Тевтонский орден и Швеция предприняли попытку подчинить русский Запад, который все еще оставался свободным от татарского ига. Военные кампании Александра Невского и Довмонта Псковского несли на себе важную религиозную окраску, были овеяны легендами и закончились канонизацией победоносных защитников русской земли. Правда, источником этих войн были национальные, а не религиозные чувства. Но вполне вероятно, что в случае победы Ордена Псков, а возможно, и Новгород были бы вынуждены признать Римского папу. В самом Новгороде не замечено следов антикатолических настроений. Чужестранные купцы жили там, как и прежде, в самоуправляемой колонии Ганзы, с двумя католическими храмами, хотя и в изоляции от местного населения. Чужестранцы, то есть католики, находились под покровительством архиепископа Новгородского, который защищал их от толпы во время частых народных волнений. В

[a] Ср. московскую интерпретацию победы над Рязанью.

конце XIV века город, в тяжбе с Константинопольским патриархом за привилегии своего архиепископа, в качестве последнего аргумента угрожал переходом к Риму. Угроза эта не была серьезной и не преминула вызвать суровый упрек со стороны патриарха, но, вплоть до потери независимости, новгородцы не видели каких-либо препятствий для политического союза с католическими королями литовской Польши.

Точно так же и Тверь относилась к Литве после христианизации литовцев в XIV и XV веках. В 1408 году князь Тверской Иван формирует традиционные принципы своей политики: «Яко отци и деди наши всегда мирни бываху с Витовтом [князем Литовским], такоже и аз» (Твер. 1408). Занимая промежуточное положение между русским Востоком и Западом, бескомпромиссный враг татар, Тверь вынуждена была искать политического союза с Литвой, чье население было, в основном, православным и русским, хотя князья и часть аристократии приняли римское исповедание.

Иной была ситуация в Москве. Для нее главным врагом были не татары, а литовцы. Стоял вопрос о том, Москва или Литва осуществит объединение русских земель. Участие двух литовских князей в Куликовской битве, где все русские князья с подозрением отнеслись к ним, не изменило основного противореия между Москвой и Вильно. Эта политическая ситуация в Москве породила фанатичный антикатолицизм. В житиях московских святых XV века даже бесы носят «литовские островерхие шапки»; ходячим стало убеждение, которое не было бы возможно в Киеве. Оно выражено в «Сказании о извержении Исидора»: «Латине (римо-католики) не суть христиане. Како могут христиане быти?»[a] Исидор, митрополит Московский, вслед за большинством греческих иерархов, принял во Флоренции так называемую «унию» с Римом. Московское «Сказание» осуждает его в его отсутствие: «Зане бо святая правила Божественнаго закона святых апостол повелевают таковаго Церкви развратника огнем сжещи или живаго в землю засыпати его»[b].

[a] Попов А. А., ред. Слово на латынян и о извержении Исидора // Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латынян. Москва, 1875. С. 368.

[b] Там же. С. 378-379.

Теперь касательно татар. За исключением первых лет монгольского завоевания (1237-1240), русское политическое сознание всегда разделялось по этому важному для нации вопросу. Всегда существовали про- и антитатарские коалиции, князья и города; и те, и другие находили защиту на страницах летописей. То, что политика протатарской коалиции диктовалась не одними лишь низменными мотивами, видно не только на примере выдающейся личности Александра Невского, но также и в некрологе по князю Глебу Васильковичу Ростовскому. Его отец был убит татарами в 1437 году, но Глеб «от юности своея служил татаром и много христиан обидимыя от них избави». Мотивы благоразумия и выгоды противопоставлялись мотивам чести и свободы и вызывали немало драматических конфликтов.

Первый раздор случился между двумя сыновьями великого князя Ярослава Александром (Невским) и Андреем. Александр решил склониться перед превосходящей силой, но когда он уже был под властью орды, Андрей поднял мятеж. Сочувствующий ему летописец вкладывает в его уста следующие слова: «Господи! Что есть доколе нам меж собою бранитися и наводити друг на друга татар, лутчи ми есть бежати в чюжюю землю, неже дружитися и служити татаром»[29] (Ник. 1252). Разгромленный татарами («за наши большие грехи»), Андрей, в самом деле, сбежал за границу (в Швецию).

Но другой летописец, представитель александровской коалиции, занимает ироническую позицию по отношению к князю-эмигранту: «Сдумаша Андрей князь Ярославич с своими боярами бегати, нежели служити царем (татарским)... и побежаша на неведому землю... Татарове же россушася по земли... а людей без числа в полон поведоша, и до конь, и до скота, и много зла сотворша и отъидоша» (Лавр. и Сим.). Десять лет спустя, еще при жизни Александра, во время его пребывания в Орде, в Ростове и других северных городах, в основном расположенных по Волге, вспыхнул мятеж. Несмотря на безнадежность этих выступлений, большинство летописцев считает их проявлением воли Божьей: «Избави Бог от лютого томлениа бесрьменьскаго люди Ростовскиа земля молитвами святыа Богородица, и вложи ярость христианом в сердце, не можаху бо уже терпети насилиа поганых... и выгнаша их из градов... окупаху бо тии окаянии бесрьмена дани у татар, и от того пагубу велику творяху людем» (Воскр. 1262).

В 1282 году усобица между двумя сыновьями Александра Невского Андреем и Димитрием заставила их, как это часто случалось, искать поддержки у татар. В изложении Никоновской летописи безвинной и обиженной стороной был Димитрий. Когда на него был послан его братом донос в Орду, он молится Богу со слезами, утверждая правоту своего дела («свою правду»). Потерпев поражение от брата Андрея, он убежал в другую, соперничавшую с первой, Орду к царю Ногаю, «и сказа ему вся поряду, извествуяся ему со слезами, и многи дары даде ему и всем князьям его». Хан Ногай выслушал его и «держаше его в чти». Татарский хан выступает в роли защитника невинного. Даже в рассказе о мученичестве князя Михаила Тверского хан Узбек не выглядит злодеем. Вина за убийство возлагается на Юрия, Московского князя, и его татарского друга Кавгадыя. Желание Узбека — подвергнуть мятежного князя Тверского «праведному суду»: «Якоже хощете творите, точию праведно судите моим судом, наш бо суд царскийя праведен подобает быти...» (Ник. 1319).

В течение почти всего XIV века Тверь и Москва занимают противоположные позиции по отношению к татарским властителям. Тверь получила большую честь, Москва — больше политических выгод. Но даже летописи, настроенные дружественно к Москве, не осмеливаются оправдывать все политические преступления ее князей. Ни разорение русских областей Юрием в союзе с татарами, ни убийство Михаила Тверского в Орде не нашли защитников. Но похожая, хотя и более осторожная политика его брата Ивана (Калиты) находит полное оправдание в Московской летописи: «И бысть тогда великая рать татарская... А с ними князь Иван Данилович Московский, по повелению цареву, и шед ратью, плениша Тверь и Кашин и прочия городы и волости, и села... Кровь хрестианская проливаема биваше от поганых татар... Великий же Спас, милостивый человеколюбец Господь своею милостию заступил благовернаго князя нашего Ивана Даниловича и его ради Москву и всю его отчину от иноплеменник, от поганых татар» (Сим. 1328). В этой заметке наблюдается тенденция оправдать князя Ивана за пролитие русской крови, а также нежелание обелить его союзников, татар. В 1319 году Юрий предстает как обвинитель и даже палач святого Михаила Тверского в Орде. В 1339 году, когда сын Михаила Алек-

сандр прибыл к хану под угрозой неминуемой смерти, он обнаружил там своих врагов – князей Московских Семена и Ивана. Вот как осторожно описывает преступление, свершившееся в Орде, Московская летопись:

«Тое же осени убиша [без указания кто – имеются в виду татары] в орде князя Александра Михайловича Тверскаго, и сына его князя Феодора убиша, и резоимани быша по составом, а князя Семена и брата его с любовию на Русь отпустиша, и приидоша из орды на Русь, пожалованы Богом и царем» (Сим. 1339). Поразительно, что пытаясь оправдать зверства татар, отождествляли волю Божью и волю ханскую.

Однако Москва была не единственным княжеством, сохранившим прочные связи с татарами. Рязань, оказавшая сильнейшее сопротивление Батыю и полностью разрушенная им, из всех русских земель больше всех была подвержена татарским набегам из-за своего географического положения (юго-восток). Так, ее князья не смогли принять участие в кампании Димитрия Донского, когда Москва наконец изменила свою политику. Князья Суздальско-Нижегородские, соперники Москвы в конце XIV века, столкнулись с точно такой же ситуацией. Еще в 1361 году, во время волнений в Орде, князь Андрей Суздальский встретил татар на поле боя. Летопись описывает его храбрость и подвиги в эпическом стиле, напоминающем «Слово о полку Игореве»: «Князь же Андрей, поострив крепость свою и не убояся грозы их, но напрасно устремився и пробився сквозь полкы татарскыя, биючися с ними» (Рог. 1361). Но его сыновья были разорены Москвой, и его внуки, лишенные своих земель, кочевали по степям, заключая союзы с татарами и участвуя в их набегах против московских победителей, мстя за изгнание.

Не стоит думать, что Куликовская битва кардинально изменила отношение Москвы к татарским ханам. Спустя короткое время было восстановлено прежнее положение. Через два года после Куликовской битвы хан Тохтамыш захватил Москву, и Дмитрий на этот раз не противостал ему. Как бы оправдывая Димитрия, московская летопись говорит: «ни противу его поднял руки, противу царя Тохтамыша...» (Сим. 1382), намекая, что хан был законным царем, поставленным Богом, сопротивление которому было бы грехом. Примечательно, что в русских источниках того времени татарский властитель никогда не называется

ханом, а всегда царем — титулом, который прежде сохранялся, помимо библейских царей, за византийским императором, главой православного мира. Мы видим, что идея справедливости и законности не была чужда татарским ханам. В истории мученичества Михаила Тверского князья спрашивают хана: «А твое великое слово вольнаго царя како повелит?» Сто лет спустя этот же эпитет употребит московский посланник, обращаясь к хану: «Государь вольный царь». Он повторяет это слово много раз, подчеркивая, что хан «волен в своем улусе», в то время как соперник Москвы основывает свои притязания на «мертвой грамоте отца своего, а не по твоему жалованию вольнаго царя» (Сим. 1432). Свобода хана внутренне связана с будущей автократией Ивана IV, с абсолютным произволом, полной противоположностью писаного закона. Деспотизм ханов, именованный свободой, находил поклонников на Руси.

В течение более чем столетия русский епископат, пользовавшийся привилегиями, дарованными ханскими ярлыками, принадлежал к промонгольской партии. Не удивительно, что в церковных святцах мы находим, по меньшей мере, двух канонизированных князей протатарской ориентации. Первый из них — Петр, татарин по происхождению и даже родственник Батыя (царевич Ордынский). В первом поколении после татаро-монгольского нашествия этот молодой татарский князь был обращен в христианство епископом Ростовским Кириллом. Мотивировка такого поступка — исцеление, совершенное Кириллом в Орде, а также красота соборной церкви в Ростове. Будучи крещеным, он жил в Ростове как простой мирянин, женился (по-видимому, на татарке) и построил церковь и монастырь в Ростове...[a]

[a] Данную главу Г. П. Федотов не успел завершить.

V. Республика Святой Софии

Основные представители русской историографии, даже либеральной (Соловьев, Ключевский), воспринимали Московское царство прежде всего как создателя Российской империи. Быть может, поэтому Москва заслонила предшествующие пять веков древней жизни, несравненно более богатых культурными и духовными достижениями[a].

Как известно, венчание на царство великого князя Московского произошло лишь в XVI веке (1547). Когда-то Василий I, сын Димитрия Донского, говорил: «У нас есть Церковь, но нет царя». И хотя патриарх Константинопольский поучал его: «Не-

[a] Глава о Новгороде была частью оригинального плана Г. Федотова для данного тома, но не была написана. Настоящий краткий очерк взят из малоизвестного периодического издания «Народная правда», № 11-12, Нью-Йорк, 1950, с. 21-33. Он содержит общее направление концепции Федотова в отношении Новгорода — одного из наиболее своеобразных и творческих центров средневековой русской цивилизации. Отсутствие капитального исследования по данной теме у Федотова весьма прискорбно. Оно отражает трудности, с которыми он, несомненно, столкнулся, приступая к написанию задуманной им главы, и причину, по которой он ее отложил. Эти трудности вызваны тем, что не существует сколько-нибудь полного обзора или монографии о средневековом Новгороде. К настоящему времени этот пробел заполнен, хотя лишь частично, следующим трудом: Вернадский В. Н. Новгород и новгородская земля в XV веке. Москва и Ленинград, 1961. Отдельные аспекты новгородской культуры описаны в: Никитский А. И. Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде. Петербург, 1879; Лазарев В. Н. Искусство Новгрода. Москва и Ленинград, 1947. О более поздних археологических исследованиях в Новгороде см.: Арциховский А. В. Раскопки 1952 года в Новгороде // Вопросы истории. 1953. № 1. С. 113-124. — *Прим. И. Мейендорфа.*

возможно иметь Церковь и не иметь царя»[a], но эта византийская точка зрения находила немного сторонников на Руси. В самом деле, по византийской теории вселенского царства, все христиане в мире должны быть подданными одного императора. Все православные народы были его вассалами. Русские князья были пожалованы званьем стольников византийского двора. Понятно, что на Руси не считались с этими теориями, унизительными для национального сознания, и ни один греческий митрополит на Руси не смог провести их в жизнь. Для наших предков греческий император был неким идеальным центром христианского мира, как римский (германский) император являлся для Франции и Англии. С другой стороны, никто другой не мог притязать на его место. Хотя церковная литургика была пронизана византийскими теократическими идеями и отголоски их слышались и в церковных поучениях, ни один из русских князей не притязал на самодержавную власть. Князь был ограничен разнообразными общественными силами: вечем, боярством, епископами. Для Церкви подобное положение создавало большие преимущества, особенно в духовном плане, и Она отнюдь не стремилась ограничивать собственную свободу. Обиженный князем епископ искал суда у митрополита Киевского, а Киевский митрополит, назначавшийся в Византии, был подсуден только патриарху Константинопольскому. Вот почему он, даже не играя активной роли в политике, возвышался над местными элитами, даже над князем. Недаром один из митрополитов XII века мог говорить Киевскому князю: «Мы поставлены унимать вас от кровопролития».

Иначе, чем в княжеских волостях, сложились отношения между Церковью и государством в Великом Новгороде. Но прежде всего надо отвыкнуть от ходячего представления, что Новгород — это один только город со своей округой и что, следовательно, говоря о Руси, можно обойти молчанием его исключительную судьбу. Территория Новгорода была огромна; под его властью и правом жила вся Северная Русь, вплоть до Урала и даже захватывая часть Сибири. Даже после поглощения Москвой всех княже-

[a] Miklosich F., Müller G., eds. Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. 6 vols. Vienna, 1860-1890; vol. II: Acta Patriarchatus Constantinipolitani 1314-1402.

ских уделов владения Новгорода были обширнее московских. Правда, большая часть этих земель была пустынной, включая в себя леса и тундры, населенные инородцами, среди которых были вкраплены поселки русских колонистов. Но на Западе Новгороду принадлежало немало значительных городов: Торжок, Ладога, Старая Руса, некогда и сам Псков. Здесь выросли и знаменитейшие русские монастыри: Валаам, Соловки, Кириллов, Ферапонтов на Белом озере. В истории русского искусства средних веков (XIII-XV) Новгороду принадлежит первое место. Здесь сформировался и в наибольшей чистоте сохранился великорусский тип, вдали от татарской неволи и крепостного рабства. Здесь и сейчас фольклористы находят лучшие песни и былины, старинные костюмы и интереснейшие памятники деревянного зодчества. И, наконец, Новгород, торговавший с Ганзой, был главным на Руси окном в Европу. Прорубая вторично это окно, царь Петр сознавал, что он возвращает Россию на старые новгородские рубежи. Новгородский князь Александр Невский, победитель шведов и немцев, должен был стать ангелом-хранителем новой западнической империи.

Словом, Новгород не курьезный нарост на русской жизни, но наиболее русское в ней явление, наиболее чистое от татарской примеси и вместе с тем как будто таившее в себе возможности будущего свободного и культурного развития.

Был ли Новгород республикой? Да, по крайней мере в течение трех с половиной веков своей истории (XII-XV). Существование княжеской власти в Новгороде не должно нас обманывать. С тех пор как фактически прекратилось политическое единство Руси, с упадком киевской монархии, по смерть Владимира Мономаха (1125) княжеская власть в Новгороде не была ни наследственной, ни пожизненной. В любое время народное вече могло «указать князю путь» из города. С другой стороны, князь не только не был полновластным хозяином в Новгороде, но даже не был главным лицом в его администрации. Его главное значение было военное; он был временным начальником вооруженных сил. Но даже и здесь он делил военное начальство с тысяцким. Как судья он разделял власть с посадником и другими лицами. Он не был даже номинальным главой города-государства. Не от его имени писались грамоты, заключались договоры. Приглашенный со стороны вечем, без всяких династических

прав, подобно подестам итальянских средневековых республик, князь легко включался в систему республиканских властей, «господ», правивших Новгородом. Следовательно, Новгород был действительно в течение столетий фактически республикой, или, по выражению Н. И. Костомарова, народоправством.

Правда, с конца XIV века Новгород перестал произвольно выбирать и менять своих князей. Великий князь Московский, уже по положению своему, признавался и князем Новгородским. Но это не увеличивало еще его прав и власти на новгородской территории. Не живя в Новгороде, он был представлен там своим наместником, который довольствовался строго определенными по договору доходами и юрисдикцией. Новгороду было выгодно такое положение, когда его военным защитником был самый сильный князь великорусского государства. А главное, мирные отношения с ним обеспечивали беспрепятственные торговые связи с «низовой» Русью. Без подвоза хлеба с Юга Новгород не мог существовать.

Все знают, что полнота власти в Новгородской республике принадлежала вече, или собранию всех свободных граждан. Вече выбирало все свое правительство, не исключая архиепископа, контролировало и судило его. Это была прямая, то есть не представительная, демократия, подобно республикам античного мира. Лишь тот, кто участвовал в народных сходках, мог осуществлять свои политические права. Огромная территория управлялась жителями одного города. Это было слабое место в республиканском строе и Афин и Рима. «Агора» и «форум» не могли управлять империями.

Но, говоря о Новгороде, обычно преувеличивают беспорядок и нерганизованность вечевого управления. Мы мало знаем о нормальном течении дел. Летописи говорят только о его нарушениях. Традиционные картины побоищ на Волховском мосту являлись сравнительно редким исключением. По большей части «владыкам» удавалось примирять враждующие партии до начала кровопролития. А главное, забывается о существовании «господ», верхней палаты, ведшей все текущие дела и подготовлявшей важнейшие для решения вече. Эта палата состояла из выбранных вечем сановников, настоящих («степенных») и бывших, под председательством не князя, а архиепископа. Весьма вероятно, что работа народного веча с трудом укладывалась в

упорядоченные формы. Борьба партий легко переходила в междуусобия. Но это обычная плата, которую демократия платит за свободу. Княжеские усобицы на остальном пространстве русской земли пролили больше крови и слез, чем драки на Волховском мосту. И, конечно, за все века существования Новгорода в его стенах не пролилось столько невинной крови, как за несколько дней его посещения Иваном Грозным в 1570 году.

Но вернемся к новгородскому правительству. Недаром мы видим, что в Совете господ председательствовал архиепископ. В сущности, именно он был «президентом» республики, если искать современных аналогий. Посадник был первым министром, главой победившей партии. Владыка стоял выше партий и выражал единство республики. Чтобы сделать реальной его независимость, кандидаты, избранные вечем, подвергались жеребьевке. Три жребия на престоле Софийского собора символизировали Божественную волю в судьбах города-государства. В политической символике Великого Новгорода его сувереном, носителем верховной власти представлялась сама святая София, Премудрость Божия. Святая София была не только именем всей поместной Новгородской Церкви, как это выражалось в формуле: «Святая соборная и апостольская Церковь святой Софии». Нет, это было имя самой республики, от этого священного имени писались договоры и торжественные грамоты, ей приносили присягу князья и власти. Она мыслилась собственницей новгородских земель, особенно церковных («дом святой Софии»). В ней народная воля нашла себе небесный символ, свободный от капризной изменчивости настроений толпы.

Не в одном Новгороде средневековая демократия осуществляла себя через посредство небесных символов. То же мы видим в городских республиках Италии. Милан был городом святого Амвросия, Флоренция – святого Иоанна Крестителя. Между Италией и Новгородом нельзя предполагать взаимных влияний. Но общее теократическое сознание, жаждущее религиозного освящения политической жизни, принимало сходные формы и в католической и в православной республиках средневековья.

Что такое или кто такая святая София – это вряд ли было ясно рядовому новгородцу, вряд ли было ясно и многим из местного клира. Новгород, столь много давший русскому искусству, не оставил богословских трудов. В этом он не отличался от других

уделов средневековой Руси. Новгородский собор был наречен в XI веке по имени киевского и константинопольского храмов. Греки-епископы знали, конечно, что София, Премудрость Божья, есть одно из имен Христа. Знали это и более ученые из русских книжников. По крайней мере, в некоторых русских рукописях встречается такое объяснение. Но во всех известных случаях присяги новгородцы целуют икону Богородицы. Это заставляет думать, во-первых, что в средние века еще не существовало известного иконографического типа святой Софии в виде огненного ангела, а во-вторых, что в Новгороде возобладало богородичное, или женственное понимание Софии, предвосхитившее идею Софии у современных русских богословов из школы Вл. Соловьева[a].

Как бы ни представляли новгородцы святую Софию, она была владычицей и покровительницей города и государства. На земле ее представлял всенародно избранный архиепископ. Истинный президент республики, он сосредотачивал в своих руках огромную материальную и даже военную силу. «Дом св. Софии» был крупнейшей хозяйственной единицей в Новгороде, а «владычный полк» — заметной частью его гражданского ополчения. В XIV веке новгородцы прилагали большие усилия, чтобы сделать свою Церковь совершенно независимой от Москвы. Однако патриарх Константинопольский не согласился на раздел русской митрополии. Впрочем, привилегии митрополита Московского большей частью сводились к денежным поборам, связанным с отправлением церковного суда. Самого митрополита старались держать подальше от Новгорода. Если же отношения с Москвой становились слишком натянутыми (в XV веке), была еще возможность поставления архиепископа, минуя Москву. Можно было получить хиротонию в Литве у православного митрополита Западной Руси. Так был поставлен святой Евфимий, один из лучших владык новгородских.

[a] Недавние исследования не подтверждают точки зрения Федотова на новгородское представление о Софии. Более вероятным кажется, что до XVI века отождествление Софии с Христом было общепринятым и очевидным. См.: Ammann A. M. Darstellung und Deutung der Sophia im Vorpetrinischen Russland // Orientalia Christiana Periodica 4:120-156 (1938); Meyendorf J. L'iconographie de la Sagesse Divine // Cahiers Archéologiques, 10:259-278. Paris, 1959. — *Прим. И. Мейендорфа.*

Часто говорят, что избранный на вече архиепископ не имел достаточной независимости и мог быть сведен со своей кафедры, подобно посаднику и князю. Факты не подтверждают этой теории. Во всей истории Новгородской Церкви мы видим один смутный период – два десятилетия в самом начале XIII века, когда борьба суздальской и патриотической партий достигла большой остроты. Тогда архиепископы той и другой стороны не раз должны были оставлять свою кафедру и снова возвращаться на нее. Но это было исключительное время. Свобода личности могла легко подавляться в средневековых теократических республиках. Но свобода Церкви была, во всяком случае, в Новгородской республике ограждена лучше, чем в самодержавной Москве, где с конца XV века удаление митрополитов по воле великого князя сделалось скорее правилом, чем исключением.

Но владыки Новгородские защищали свободу не только Церкви, но и свободу «града», то есть республики. Жития последних святых архиепископов Евфимия и Ионы накануне падения Новгорода об этом свидетельствуют. Так, Иона, уже в глубокой старости, едет в Москву, чтобы отвратить угрозу против своего отечества. Он увещевает великого князя (Василия II): «Тихими очами смотри на своих подданных и не начинай обращать свободных в рабство». В духе пророчества он обещает наследнику (Ивану III) «свободу от Ордынского царя» – «за свободу града моего». Если же князь посягнет на свободу невинных людей, то увидит в собственных детях «зависти око» и разделение.

К несчастью, эти проявления религиозного идеала свободы в православии не были развиты в канонические трактаты. Дух свободы остался жить на страницах древних летописей и отчасти в местных культах. Так, местная чудотворная икона «Знамения» Божией Матери осталась навсегда связанной с памятным чудом 1170 года. В сознании новгородцев, именно эта икона обратила в бегство коалицию князей во главе с Андреем Боголюбским и спасла их свободу. Икона «Знамения» (Чуда), как и символ святой Софии, вместе с именами святых епископов новгородских Иоанна, Евфимия и Ионы оставались в памяти новгородской как религиозные символы политической свободы.

VI. Преподобный Сергий Радонежский

В восточном православии, как и в римском католицизме, высшим мерилом христианской жизни считается аскетическое, или монашеское призвание. Никто в Древней Руси никогда не сомневался в том, что христианское совершенство может быть достигнуто только в ангельском иноческом чине. Самым типичным святым, канонизированным Церковью, был монах-подвижник. Тем более поразительно, что за первое столетие после татарского нашествия Русь не дала почти ни одного святого этого типа, который Греческая Церковь обозначает особым именем hosios (по-русски «преподобный», то есть подобный Христу). Это может удивить тех, кто считает бесспорным, что политические и социальные катастрофы вызывают пробуждение религиозного чувства. Религиозная реакция на катастрофу, конечно, сказалась в русском обществе XIII века: в ужасах татарщины видели наказание Божие за грехи нации. Но столь велики были материальное разорение и тяжесть борьбы за существование, что естественным следствием стали всеобщее огрубление и одичание. Единственная канонизируемая Церковью в этот период форма святости — святость общественного подвига: княжеская, отчасти святительская. Необходимость защищать христианский народ от полного уничтожения отодвинула на второй план другие, чисто духовные, служения. Нужно было, чтобы прошла первая оторопь после погрома, чтобы восстановилось мирное течение жизни, прежде чем вновь проснулся духовный голод, уводящий из мира. Эта перемена произошла не ранее начала следующего, XIV века.

Новое монашеское подвижничество, начало которого мы наблюдаем со второй четверти XIV века, существенными чертами

отличается от древнерусского[a]. Это подвижничество пустынножителей. Все известные монастыри Киевской Руси были городскими или пригородными. Большинство их пережило Батыев погром или позже было возобновлено, подобно Киево-Печерской лавре, но прекращение идеальной личной святости указывает на их внутренний упадок. Городские монастыри продолжают строиться и в монгольское время (например, в Москве). Но большинство святых этой эпохи уходят из городов в девственные леса. Каковы были мотивы нового направления монашеского пути, мы можем только гадать. Одно из возможных объяснений заключается в том, что оно отражает тяжелую и смутную жизнь городов, все еще время от времени разоряемых татарскими нашествиями. С другой стороны, самый упадок городских монастырей мог толкнуть ревнителей на поиски новых путей, которые уже были указаны классической традицией пустынножительного монашества Египта и Сирии. На Руси не было пустыни в буквальном смысле этого слова; тем не менее монахам было куда бежать от людей и цивилизации: «пустыней» русских монахов стали обширные северо-новгородские леса. Излюбивши пустыню, эти первопроходцы явили большую отрешенность от мира и его судьбы, чем подвижники киевские; в этом, конечно, также могло сказаться культурно-общественное потрясение татарской эпохи. Но, взяв на себя труднейший подвиг, и притом необходимо связанный с созерцательной молитвой, они поднимают духовную жизнь на новую высоту, еще не достигнутую на Руси. Этот период, более чем какой-либо другой, позволяет говорить о русском мистицизме.

Главой и учителем нового пустынножительного иночества был, бесспорно, преподобный Сергий Радонежский, величайший из святых Древней Руси. Большинство святых XIV и начала XV веков являются его учениками или «собеседниками», то есть испытавшими его духовное влияние. Тем не менее справедливости ради следует указать, что новое аскетическое движение пробуждается одновременно в разных местах, и преподобный Сергий как бы возглавляет его.

[a] Неисчерпаемый источник фактической и библиографической информации можно найти в: Smolitsch Igor. Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwickung und Wesen, 988-1917. Würzburg, 1953. – *Прим. И. Мейендорфа.*

Предания о четырех северных («заволжских») монастырях относит их основание к XIII веку или даже к более далекому прошлому. Один из них, Спасо-Каменный на Кубенском озере, приобретает в XV веке исключительное значение в качестве школы духовной жизни и митрополии монашеских колоний – наряду с обителями преподобного Сергия и преподобного Кирилла Белозерского. Но предание, связывающее начало монастыря с Белозерским князем Глебом (1260), говорит лишь о том, что выброшеный бурей на остров князь нашел здесь нескольких иноков, спасавшихся от мирских скорбей; о монастыре же или церкви на этом месте ничего не говорится. Первый игумен этого монастыря Дионисий был поставлен при князе Димитрии Донском (1359-1389). Для нас эти древние северные монастыри остаются анонимными в течение длительного времени. Но начиная с 20-х годов XIV века мы знаем имена святых, одновременно с преподобным Сергием и, возможно, независимо от него взыскавших пустыню. Вероятно, около 1316 года преподобный Кирилл (один из многочисленных святых, носящих это имя) начал отшельническую жизнь в глуши Каргопольского уезда, где после смерти на месте его кельи был построен Челмский монастырь. В 1329 году другой преподобный Сергий пришел на осторов Валаам, что на Ладожском озере, и, вероятно, это и есть исторически точная, хотя и спорная, дата основания знаменитого монастыря. Оба монастыря возникли на Новгородской земле, не знавшей татарского разорения и разрыва в культурной традиции. Но образы этих новгородских святых для нас даны чрезвычайно бледно поздним житийным преданием.

Из города Владимира вышел св. Пахомий († 1384), основавший в костромских лесах Нерехтский монастырь. Нижегородский святитель Дионисий основал свой Печерский монастырь в подражание древнему киевскому, и непосредственное влияние на него преподобного Сергия могло сказаться лишь с 1365 года, когда преподобный приходил в Нижний с политической миссией от митрополита. Святые Стефан Махрищский и Димитрий Прилуцкий были сверстниками преподобного Сергия и его несомненными «собеседниками». Трудно сказать, насколько их выбор пустыни для основанных ими монастырей обусловлен его прямым влиянием.

Хотя это и было редкостью для XIV века, мы располагаем «Житием преподобного Сергия», составленным его современником и учеником Епифанием (Премудрым). Епифаний был иноком Свято-Троицкой обители при жизни преподобного Сергия и в течение 25 лет после его кончины в 1392 году собирал материалы, делал заметки для будущего обширного жития. Несмотря на многословие, неумеренное цитирование священных текстов и «риторическое плетение словес», оно богато фактическим содержанием и вполне надежно. Бессильный в изображении духовной жизни святого, биограф дал точный бытовой портрет, сквозь который проступает незримый внутренний свет. Несмотря на все свои недостатки, Епифаний является талантливым писателем, одним из лучших в Древней Руси. Однако неумеренная длина его труда была причиной того, что заезжий ученый серб Пахомий (его современник) выполнил его искусное сокращение и в таком виде оставил для будущих поколений[a].

Преподобный Сергий родился предположительно между 1314 и 1320 годами в Ростове, бывшем политическом центре Северо-Восточной Руси, к тому времени утратившем свое прежнее политическое могущество и все более и более подпадавшем под влияние Москвы. Сергий или, вернее, Варфоломей (ибо таковым было его мирское имя) был сыном ростовского боярина Кирилла, обедневшего и потерявшего свое, прежде высокое, общественное положение в результате бедствий того времени. Епифаний подробно описывает эти мрачные события: частые набеги татар, тяжесть выплачиваемой им дани, неоднократные поездки в Орду с князем Ростовским; плохие урожаи вследствие политических нестроений. Но больше всего пострадал Ростов в период так называемого «насилия», когда великое княжество, вместе с княжеством Ростовским, досталось в удел московскому великому князю Ивану Даниловичу (Калите).

[a] В центре внимания позднейших критических исследований находилось огромное количество различных редакций жития преподобного Сергия. См.: Зубов В. П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб: к вопросу о редакциях «Жития Сергия Радонежского» // ТОДРЛ. Т. 9. Москва и Ленинград, 1953. С. 115-158. Некоторые из этих редакций были опубликованы в: Тихонравов В. С. Древние жития Сергия Радонежского. Москва, 1892 (1916); Леонид, архимандрит. ПДПИ. Т. 58. Москва, 1885; Великие Минеи Четьи. Т. 1. Сентябрь. Петербург, 1868.

«Увы, увы, плохо тогда было городу Ростову, а особенно князьям ростовским, так как отнята была у них власть, и княжество, и имущество, и честь, и все прочее отошло к Москве. Тогда по повелению великого князя был послан и выехал из Москвы в Ростов воеводой один из вельмож, по имени Василий, и с ним Мина. И когда они вошли в город, то принесли великое несчастье в город и всем живущим в нем, и многие гонения в Ростове умножились. И многие из ростовцев москвичам имущество свое поневоле отдавали, а сами вместо этого удары по телам своим с укором получали и с пустыми руками уходили...»

Градоначальник, старейший боярин ростовский, был схвачен, повешен вниз головой и высечен. Из-за этого несчастия Кирилл, отец Варфоломея, покинул Ростов со всем домом своим и всеми родными и переселился в Радонеж, небольшую деревеньку на земле Московской. (Москва только что стала удельным княжеством.) Князь Андрей, младший сын князя Ивана, даровал Радонежу некоторые льготы, что должно было способствовать колонизации. Семья Кирилла, спасшаяся бегством от московского угнетения, нашла убежище на территории, принадлежавшей Москве. Это переселение состоялось, когда Варфоломей был еще подростком и, хотя по рождению был ростовчанином, в зрелые годы стал жителем московской земли. Это сказалось на будущей деятельности преподобного Сергия, который стал духовником и политическим сподвижником Московского князя. Его биографы не забыли о прошлом, и в обоих агиографических сочинениях ощущается сильная антимосковская тенденция.

Детство Варфоломея (Сергия) окружено легендами. Некоторые из них повторяют традиционные черты восточной агиографии. Такова легенда о соблюдении младенцем церковных постов: младенец не вкушал материнского молока по средам и пятницам и во все те дни, когда его матери случалось поесть мяса (оно восточными монахами вовсе не употребляется). Но многие черты, очевидно, почерпнуты Епифанием из семейных преданий — вероятнее всего, от Сергиева брата Стефана и его сына Федора. Среди этих преданий заслуживают внимания два, имеющие символическое значение.

Одно повествует о мистическом посвящении Сергия Пресвятой Троице еще до рождения. Семейное предание, возможно не без влияния Евангелия (Лк. 1, 41), повествует, что когда его мать Ма-

рия была беременна, однажды во время Божественной литургии младенец трижды прокричал в материнской утробе в самые торжественные моменты службы. Священник, крестивший младенца, ссылаясь на это чудо, предрек его будущее: «Будет ребенок сосуд избранный Бога, обитель и слуга Святой Троицы». Этот эпизод приходит на ум брату Сергия Стефану, когда он предлагает посвятить срубаемый ими храм во имя Пресвятой Троицы; должно быть, он повлиял и на епископа, освятившего храм. Освящение храма в честь Святой Троицы было редкостью в то время[a]; благодаря Сергию оно стало таким же распространенным, как и посвящение храмов Божией Матери по всему Московскому царству.

Другое мистическое событие из детства Варфоломея — чудесное дарование отроку способностей к книжному учению. По своим природным данным мальчик был лишен обычных способностей и интереса к учебе. Двое из его братьев, Стефан и Петр, быстро изучили грамоту, «Варфоломей же не быстро учился читать, но как-то медленно и не прилежно... не похож он был на товарищей, учащихся с ним. За то часто бранили его родители, учитель же еще строже наказывал, а товарищи укоряли».

Он глубоко переживал из-за неудач в учении и молил Бога даровать ему разумение грамоты. Его молитва была услышана чудесным образом; здесь в семейное предание снова, по-видимому, вплетается библейский мотив. Посланный (подобно Саулу) своими родителями на поиски потерявшихся лошадей, он встретил молившегося под дубом странника, некоего черноризца, «благообразного и подобного ангелу». На его вопрос: «Что ищешь и чего хочешь, чадо?» — Варфоломей пожаловался не на пропажу коней, а на неспособность к учению, после чего старец дал ему кусочек просфоры как «знамение благодати Божьей для понимания Святого Писания». В этот день Варфоломей «внезапно грамоту постиг и какую книгу ни раскроет, хорошо ее читает и понимает ее».

Примечателен чудесный характер этого эпизода — он воспринимался как освящение культуры. Сверхъестественное дарование способностей отроку придает большее значение учености, чем прославление природных дарований преподобного Феодосия или святого Авраамия Смоленского[b]. По отношению к

[a] Несмотря на то, что собор в Пскове был посвящен Святой Троице (с XII века).

[b] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 148 и далее, 337-338.

книжной науке своих святых Древняя Русь знала оба типа – естественного и сверхъестественного восприятия и не знала столь ярко выраженного в древнем подвижничестве Востока аскетического отвержения культуры.

И все же ученость преподобного Сергия не выходила за рамки простого умения читать. Его биограф не наделяет его знанием «грамматики» (действительной ученостью, которую Нестор приписывает, справедливо или нет, преподобному Феодосию в XII веке). Это различие является характерным не только для обоих святых, но и для соответствующих эпох. В отличие от Феодосия, Сергий ничего не писал; не сохранилось ни единой написанной им строчки; поэтому, пытаясь проанализировать его духовный мир, мы целиком и полностью зависим от Епифания. В похвале юноше Вафоломею содержится нечто большее, чем перечень обычных христианских добродетелей; она рисует индивидуальный, законченный образ: «спокойствие, кротость, молчаливость, смирение, простота без ухищрений, одинаковая любовь ко всем людям». Спокойствие и молчаливость – особые черты Сергия в данном кенотическом типе. Очевидно, Варфоломей был ребенком, склонным к созерцательности, любителем одиночества. Даже его улыбка была сдержанной и «целомудренной». Он обладал слезным даром и любил цитировать Псалтирь, которую знал наизусть. После всех перенесенных тяжелых испытаний семья была очень набожной.

Стремление к иноческой жизни пробудилось в Варфоломее рано; он не женился, как два его старших брата, но не хотел – в отличие от святого Феодосия – печалить родителей. Они не препятствовали его намерению, но просили отложить его осуществление до их смерти. Незадолго до своей кончины оба – и отец и мать – приняли монашеский постриг вместе со старшим сыном Стефаном, который к тому времени овдовел. Варфоломея опередили на избранном им пути три члена семьи. Только похоронив родителей и оставив свою долю отцовского наследства третьему брату, Петру, Варфоломей смог осуществить свое желание. Но вместо того, чтобы присоединиться к старшему брату, Варфоломей зовет его оставить монастырь и пойти вместе с ним искать пустынное место. Влияние «кроткого и тихого» младшего брата перевесило; оба брата, по-видимому, мало задумывались о монашеских правилах и уставах. Несколько позже

Варфоломей объяснил свой идеал епископу, постригшему его: «Долгое время я всеми помыслами моими и желаниями стремился к тому, чтобы жить мне одному в пустыне, без единого человека». Его привлекал не монашеский чин как таковой, а полное уединение.

В традиции древнего монашества (Египет, Сирия) жизнь отшельника или затворника считалась более совершенной, чем жизнь члена общежительного монастыря. Но из-за духовных опасностей полное уединение разрешалось только тем, кто уже приобрел опыт в школе религиозного общежития, или тем, кто, по крайней мере, находился под руководством духовного водителя — старца. Варфоломей в юности вряд ли мог приобрести глубокое знание духовной литературы и ограничений, накладываемых на отшельническую жизнь. Древняя Русь не могла предложить какой-либо готовый образец для уединенной жизни. Он следовал внутреннему порыву без какого-либо руководства или авторитетного благословения. Он шел на громадный риск, сам того не сознавая, и одержал победу.

Отважные братья долго бродили по лесам, пока не нашли места по своему вкусу. Это была поистине «пустыня», населенная дикими зверями, хотя находилась всего в десяти верстах от Радонежа, их родительского дома, и в семи верстах от Хотьковского монастыря, где постриглись и умерли родители. Братья тотчас приступили к тяжелому труду первопроходцев; они рубили лес и построили не только для себя кельи, но также и маленькую церковку. Русские отшельники не могли представить себе идеального уединения без литургического утешения. Церковка была освящена во имя Святой Троицы, в память о чудесном знамении, но так как ни один из братьев не имел духовного сана, Божественная литургия совершалась время от времени каким-либо навещавшим их священником. Другие службы отшельники могли «петь» сами. Можно предположить, что наиболее часто посещавший их игумен Митрофан постриг Варфоломея под именем Сергия, под которым он стал известен в истории. Согласно расчетам Епифания, Сергию было тогда только 23 года.

Несмотря на юные годы, он остался один в пустыни. Брат Стефан не выдержал тягости пустынножительства и ушел в московский монастырь, где сделал успешную церковную карьеру. В течение многих лет Сергий имел возможность испытывать как ра-

дости, так и опасности излюбленного уединения. Говоря о последних, его биограф весьма красноречив: «Скудость во всем, во всем недостаток... устрашения демонов... стаи волков, которые выли и ревели, а иногда и медведи». Епифаний не скрывает, что Сергий боялся, «как всякий человек», но дикие звери не причиняли ему зла. Епифаний дает догматическое истолкование власти святого над неразумными созданиями: «И пусть никто не удивляется этому... если Бог живет в человеке и если Дух Святой осеняет его, то все ему покоряются, как в древности Адаму первозданному, до нарушения им заповеди Господней». Это, конечно, locus classicus (классическое место) православного учения о мистической жизни, с которым Епифаний был хорошо знаком. Воссоздание образа первозданного человека в Сергии видится им как уже совершившееся — с самого начала борьбы.

Более реалистично и более приземленно в житии красочное описание дружбы между отшельником и медведем. Медведь «имел обыкновение приходить к преподобному. Преподобный... выносил зверю из хижины своей маленький кусок хлеба и клал его или на пень, или на колоду... Когда же не хватало хлеба..., то медведь долгое время не уходил, а стоял, озираясь туда и сюда, упорствуя, как некий жестокий заимодавец, желающий получить долг свой. Если же был у преподобного лишь один кусок хлеба, то и тогда он делил его на две части...»

Бесы, хотя не были более опасными, но выглядели страшнее. Цель их частых нападений — устрашение, как и в других житиях русских святых. Автор жития воспроизводит случай из жизни святого Антония Египетского[a], с добавлением новых, местных, деталей: «Когда Стефан ночью вошел в церковь... воочию сам дьявол со множеством воинов бесовских появился... были они в одеждах и шапках литовских островерхих[b]... зубами скрежетали, желая убить его». Они кричали: «Беги, исчезни отсюда и более не живи здесь, на месте этом...»

Эти шумные вторжения и глумливые выкрики преследовали Сергия по ночам, но не причиняли ему реального вреда. Демо-

[a] St. Athanasius. Vita S. Antonii. C. 9 // Migne. PG. Vol. 26. Col. 837-976.

[b] Литовская одежда на бесах фигурирует в житиях русских святых с XV века как свидетельство растущего обострения в отношениях между Литвой и Москвой. Перед тем как стать литовцами, бесы являлись под видом эфиопов, мавров или египтян в греческой агиографии или поляков в агиографии Киевской Руси.

нология Епифания столь же оптимистична, как и у Афанасия — автора жития святого Антония[a]. «Привычка есть у дьявола в его гордости: когда начнет он перед кем-нибудь похваляться или угрожать, тогда он хочет и землю уничтожить, и море высушить, а сам не имеет власти даже над свиньями»[b].

Как и в житии Феодосия и других русских святых, очевидная цель бесовских страхований заключалась, скорее, в том, чтобы отвратить подвижника от его пути, а не в том, чтобы искушать его греховными желаниями. О плотских искушениях почти нет речи; мудрая сдержанность или, возможно, благоговение удерживают перо агиографа от этих ненадежных, скользких тем. Тем не менее — это также типично для большинства русских святых — сообщается о его физической силе[c]. Несмотря на созерцательный ум и застенчивость, заставившие его покинуть общество, было бы совершенно неправильно представлять его изможденным и болезненным юношей, что, может быть, соответствовало бы западному, или романтическому представлению о мистике.

Епифаний не отрицает плотских искушений у Сергия. Но он упоминает о них между прочим; пост, по-видимому, был единственным оружием в борьбе с этим врагом[d]. Не упоминаются искусственные способы добровольного изнурения плоти, кроме поста не упоминается даже об укусах комаров, которым некогда подвергал себя Феодосий. Подчеркиваются только тяготы жизни. У Сергия тяжелый физический труд заменяет все прочие изощренные аскетические подвиги. «Труды преподобного Сергия», в подлинно крестьянском духе, глубоко запечатлелись в памяти русского народа и в религиозном искусстве. В сочинении Епифания они представлены, главным образом, в рамках становления общинной жизни.

Что касается продолжительности благословенного одиночества Сергия, то Епифаний не может сказать точно, сколько оно длилось: «...два года, или больше, или меньше». Но наконец во-

[a] Vita S. Antonii. C. 6.

[b] Намек на Мф. 8, 31.

[c] Епифаний говорит: «Сергий был молод и крепок телом... работать мог за двоих».

[d] Вот все, что сообщает Епифаний об искушениях преподобного Сергия: «...дьявол стрелами похоти хотел уязвить его. Преподобный же, почувствовав нападение вражеское, подчинил себе тело и поработил его, обуздав постом; и так благодатью Божьей был он избавлен от искушений».

круг отшельника стали собираться другие монахи. Это происходило явно против его воли: «не только не принимал их, но и запрещал им оставаться...», хотя и безуспешно. Он не мог отпугнуть их тяготами избранного им жизненного пути и в конце концов вынужден был уступить. И построили они каждый отдельную келью и жили для Бога, глядя на жизнь преподобного Сергия и ему по мере сил подражая. Он не был ни их игуменом, ни наставником. Он оказывал на них влияние только своим собственным примером.

По-видимому, преподобный Сергий особенно преуспел в плотницком ремесле или, по крайней мере, любил им заниматься. После прихода новой братии он построил три или четыре кельи для них, оградил небольшое поселение тыном и добавил еще кое-что к своим многочисленным трудам: и дрова для всех колол, и из источника воду в гору носил, корчевал пни и выращивал огородную зелень, и хлеб пек, и еду для всех варил. И не только это; он даже кроил и шил обувь и одежду для братии, хотя общей жизни как таковой почти не было. Каждый монах должен был заботиться о себе и своем пропитании, как это было принято в большинстве русских монастырей того и более позднего времени. Преподобный Сергий брал на себя большую долю физического труда, ради того, чтобы облегчить тяготы жизни ученикам.

Безусловно, церковные службы занимали много времени в течение дня, и даже ночью. Братия собиралась в церкви семь раз в сутки, для того чтобы пропеть «и полунощную, и заутреню, и часы, и третий, и шестой, и девятый, и вечерню, и мефимон». Они не могли только совершать Божественную литургию; как и раньше, она совершалась или заезжим священником или игуменом Митрофаном.

После смерти Митрофана братия, которых в то время насчитывалось двенадцать иноков, настояла, чтобы Сергий принял священство и стал игуменом. Их мотивировка, по крайней мере та, что указывается автором жития, была чисто литургическая: «Мы хотим... чтобы мы приходили к тебе с покаянием исповедоваться в грехах своих... и видеть, как ты ежедневно совершаешь святую литургию; хотим всегда из честных рук твоих причащаться Пречистых Тайн». Об управлении или руководстве не было и речи. Община как жила, так и будет жить в полной свободе.

Но всякая мысль о более высоком чине или каком-либо отличии была ненавистна Сергию. Он говорил, бывало: «Я больше стремлюсь сам у других в подчинении быть, чем над другими властвовать и начальствовать». По поводу игуменства он даже утверждал: «Желание быть игуменом — начало и корень честолюбия». Конечно, это было более чем просто жест или проявление хорошего тона в церковном смысле. О человеке, который в зрелом возрасте отказался от звания высшего иерарха Руси, можно с уверенностью сказать, что он был лишен всякого честолюбия. Он дерзнул возражать митрополиту, пытавшемуся принудить его принять епископский сан, вызвав упрек в свой адрес: «Возлюбленный! Всем обладаешь ты, а послушания нет у тебя». Еще раз подтверждается, что кенотическое смирение имеет иные корни, нежели монашеская добродетель послушания.

Преподобный Сергий, наконец, уступил и был рукоположен во священника и одновременно поставлен игуменом. Но, за исключением новой обязанности совершать богослужения, его жизнь мало изменилась. Физические труды преподобного Сергия возросли с ростом монашеского братства, ибо он хотел буквально исполнить Божественную заповедь: «быть изо всех последним и слугой всем»[a]. Об отношениях между игуменом и его иноками, так же как об экономических условиях, красноречиво свидетельствует следующий эпизод.

Нищета была столь чрезмерной, что в церкви вместо свечей они использовали березовые лучины, как в древнерусских избах. Скудость пищи усугублялась из-за того, что игумен запрещал инокам выходить из монастыря в какую-нибудь деревню или село и просить у мирян милостыню, а велел «сидеть терпеливо в монастыре, и просить, и ждать милости от Бога». Следует помнить, что общей трапезы не было и каждый монах, включая игумена, мог полагаться только на себя.

Однажды преподобный Сергий оставался без еды три дня. На четвертый день он «взял топор и пришел к одному из старцев... по имени Данило, и сказал ему: «Слышал я, старче, что хочешь ты сени соорудить пред кельей своей. И я для этого пришел...» «Да, — ответил Данило, — я очень хочу... но жду плотников из села. С тобой договариваться боюсь, как бы ты большую плату не

[a] Парафраз Лк. 22, 26.

взял с меня». Сергий в ответ: «Я не очень большую плату прошу у тебя, но нет ли у тебя гнилого хлеба?..» Старец Данило вынес ему решето гнилого хлеба. Преподобный Сергий приступил к работе, обтесал доски, обработал и поставил столбы, и так тяжело трудился до самого вечера. Только когда сени были готовы, он начал есть хлеб с водой, ибо не было даже соли. Некоторые из братии, видя, как преподобный Сергий целый день трудился, восхищались его терпением, но один из них, сам не евший два дня, подошел к игумену и начал поносить его: «Заплесневел хлеб у нас! Доколе нам к мирянам не ходить просить хлеба?.. Послушались мы тебя и теперь вот умираем от голода. Поэтому утром рано уйдем с этого места... и больше мы не возвратимся сюда». Преподобный Сергий усмирил назревавший бунт, преподав урок христианского терпения и надежды: «Уповайте на Бога... Был ли постыжен когда-либо тот, кто уповал на Бога?.. Следует за скорбью радость: ведь вечером, сказано, водворится плач, а наутро радость».

Вера преподобного Сергия в Промысел Божий была тотчас подтверждена. Некий неизвестный благодетель прислал в монастырь целую повозку свежеиспеченных хлебов. Неожиданное появление спасителей, анонимность дара и чрезвычайно высокое качество хлеба, «душистого и сладкого как мед», делает этот эпизод странным и таинственным. Прямо не говорится, что этот необычный хлеб прибыл непосредственно с небес, но вся история окружена благоуханием сверхъестественного.

Много раз община спасалась от голода благодаря известным и неизвестным благодетелям, но жилось ей трудно и чрезвычайно бедно. Период лишений, по подсчетам Епифания, длился 15 лет. Затем в окрестных лесах стали селиться крестьяне, которые выжигали леса и расчищали места для обработки земли, строили деревни. Это положило начало расцвету Свято-Троицкой обители, но означало и конец пустынножительства. «Прежде реченную исказиша пустыню и не пощадеша...»[30], – жалуется аскетически настроенный Епифаний.

Рост богатства, мирского влияния и даже архитектурная красота вновь построенных храмов не нашли отражения в труде Епифания. Его аскетизм был совершенно иного рода. Вместе с преподобным Сергием он возлюбил святую бедность. Она была частью его кенотического идеала, основанного на следовании

уничиженному Христу. Говоря о кротости и смирении преподобного Сергия, автор жития пишет, что тот «во всем и всегда подражал своему Владыке, Господу нашему Иисусу Христу». Социальным выражением кенотического следования Христу, заметным у преподобного Сергия, как и у всех русских святых, служат его «худые ризы»[a].

Этой увлекательной теме автор жития посвящает целую главу. От старожилов монастыря он знает, что Сергий никогда не носил ни новой, ни мягкой одежды, тем более сшитой из заграничного («немецкого») или цветного сукна (попутно мы узнаем, что цветное облачение не было неизвестно русским монахам того времени). Его ряса была сшита из простой домотканой материи, вроде той, из которой шили себе одежду крестьяне; часто она была старой и грязной, латаной и пропитанной потом. Однажды в монастыре нашлось сукно негодное — такого плохого качества, что никто из братии не пожелал его взять. Сергий взял его, скроил и сшил из него рясу и носил ее целый год, пока она не порвалась и не распалась. Эта приверженность к низшему и худшему, столь неприемлемая для современного человека, была вполне понятна Епифанию: преподобный Сергий «ходил в облачении нищего» из смирения.

Социальная сторона кенотизма преподобного Сергия проявилась в следующей забавной истории, напоминающей аналогичные эпизоды из жития преподобного Феодосия[b]. Это случилось в то время, когда преподобный Сергий находился на вершине славы, когда монастырь стал центром паломничества для многих, в том числе и для князей. Чтобы поглядеть на святого человека, вместе с другими паломниками пришел издалека простой крестьянин. Преподобный Сергий в это время занимался любимым трудом — копал землю в огороде. Пришельца попросили подождать, пока игумен закончит работу, но крестьянин в нетерпении заглянул через щелку в заборе и не мог поверить, что человек в грязной одежде, в поте лица трудящийся, и есть знаменитый игумен. Когда же преподобный Сергий появился из-за ограды и был указан посетителю, тот подумал, что над ним решили посмеяться, и в гневе закричал: «Я пророка увидеть при-

[a] Ср.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 113-114.

[b] Ср.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 117.

шел, вы же мне сироту показали». Братья уже собирались выпроводить дерзкого крестьянина из монастыря, но преподобный Сергий, услышав его слова, не допустил этого: «Он поклонился ему до земли, и с большой любовью по-христиански поцеловал его, и, благословив, весьма похвалил крестьянина, который так о нем подумал... Насколько гордые почестям и похвалам радуются, настолько радуются смиренные своему бесчестию и осуждению». История заканчивается посрамлением невежды и торжеством истинной иерархии ценностей. В монастырь приезжает некий князь и кланяется преподобному до земли, в то время как телохранители князя отбрасывают крестьянина «от лица князя и Сергия». Бедняга просит прощения, а спустя несколько лет возвращается в обитель Святой Троицы, чтобы принять монашеский постриг.

Высший акт кенотического смирения преподобного Сергия – его отказ от митрополичьей кафедры. К тому времени был он уже в преклонных летах и известен даже в Греции как один из наиболее выдающихся и достойных личностей в Русской Церкви[a]. Митрополит Алексий, будучи в преклонном возрасте, был озабочен поисками преемника. Так же, как и князь Димитрий, он хотел видеть на московской кафедре русского, а не грека. Митрополит Алексий вызвал к себе преподобного Сергия и в качестве символического посвящения надел на него золотой наперсный крест, украшенный драгоценными камнями. Преподобный Сергий отклонил неожиданный дар: «Прости меня, владыка, но я с юности не носил золото, в старости же особенно хочу в нищете жить». Когда митрополит раскрыл ему цель вызова, преподобный Сергий «сильно опечалился, ибо весьма суетным делом считал для себя это». Он решительно отказался: «Прости меня, владыка, но выше моих сил ты требуешь; и на это никогда я не соглашусь. Кто я такой, грешный и худший из всех людей?» При всем смирении, он обладает чувством собственного достоинства и твердостью, защищая идеал святого уничижения: «Владыка святой! Если не хочешь, чтобы ушел я, нищий, и не слышал святыню твою, больше не продолжай об этом говорить со мной,

[a] Ср. адресованные ему письма патриарха Константинопольского и митрополита Киприана в: Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права // РИБ. Т. 6. Петербург, 1880. № 20, 21. С. 174-190.

бедным, и другому никому не разрешай, потому что никто меня не сможет переубедить». Уговоры князя – после смерти митрополита Алексия – также не имели успеха. Преподобный Сергий оставался твердым и непреклонным.

Подобное отрицательное отношение к чинам и власти даже в церковном мире проявлял преподобный Сергий и среди учеников. Один из них, его племянник Федор, сделал блестящую карьеру. Назначенный князем игуменом нового (Симоновского) монастыря в Москве, он единственный изо всех архимандритов русских удостоился высшей чести от вселенского патриарха и затем окончил жизнь архиепископом Ростовским. Следя за витками его карьеры, преподобный Сергий «весьма беспокоился о чести и славе его; и молитвы непрестанные к Богу обращал, чтобы не случилось какого-либо Федору претькновения».

Кенотический идеал, доведенный до высшей степени, едва ли совместим с обязанностями правителя – это уже испытал преподобный Феодосий, игумен первого Киевского монастыря[a]. По отношению к пастве преподобный Сергий вел себя как равный среди равных или даже как нижестоящий – как слуга всех. Мы знаем, как свободны были монахи в выражении мятежных чувств. Эта свобода привела однажды к открытому мятежу и расколу в монастыре. Эпизод, рассказанный с некоторой сдержанностью и сглаживанием острых углов, связан с введением киновийного (общежительного) устава.

В житии рассказывается, что преподобный Сергий получил от Константинопольского патриарха послание, в котором тот, воздав хвалу в его адрес и преподав благословение, предложил устроить в монастыре «общежительство». Преподобный Сергий посоветовался с Московским митрополитом Алексием (который, скорее всего, был инициатором реформы) и лишь тогда ввел общежительство для братии. Единственно известным греческим уставом, использовавшимся на Руси не столь часто и с некоторыми отклонениями, был устав Студийского константинопольского монастыря. Этот устав и был введен в обители Пресвятой Троицы.

На практике это означало, прежде всего, отказ от личной собственности: «Ничем собственным не владеть никому, ничто сво-

[a] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 118-119, 126 и далее.

им не называть, но все общим считать». Общее ведение хозяйства требовало соответствующей системы управления; посему были введены новые монастырские должности. Именно в эти годы после реформы у преподобного Сергия появился обычай обходить по вечерам кельи иноков и слушать, что там происходит. Эта вечерняя проверка, а также кроткое увещевание на следующее утро напоминают житие преподобного Феодосия. Такое поведение соответствовало Студийскому уставу.

Для введения преобразований потребовалось письмо от Патриарха. Это показывает, что в то время общежитие и Студийский устав не были приняты на Руси. Пытаясь понять, почему этот устав столь трудно приживался на Руси, рискнем утверждать, что причина этого не столько привязанность к собственности, сколько привычка к независимости и нелюбовь к дисциплине. Летопись, лучше сохранившая, хотя и в сокращенном виде, оригинальный текст Епифания, сообщает, что после введения устава «елицы же тако не возхотеша, отай изыдоша из монастыря»[a].

Редактор Епифания Пахомий, не приводя причин недовольства, указывает, что «братия противилась наставничеству Сергия». В его трактовке зачинщиком мятежа был брат Сергия – Стефан, возвратившийся в Троицкую обитель из московского монастыря. Он даже привел с собой в качестве послушника младшего сына. По незначительному поводу, в связи с литургическим или обрядовым недоразумением, он стал жаловаться в церкви: «Кто игумен в месте этом: не я ли раньше пришел на место это?» «И другие некоторые слова неподобающие произнес».

Реакция преподобного Сергия была поучительной и вполне характерной. Он ничего не сказал, но на следующее утро, тайком оставив монастырь, удалился к своему другу – игумену Махрищскому. Через некоторое время братия Троицкой обители, верная преподобному Сергию, стала собираться вокруг него, и возник новый монастырь, получивший благословение митрополита Алексия. Когда оппозиция стала ослабевать, ее участники, опять-таки действуя через митрополита Алексия, добились возвращения игумена. Примирение описано в самых радужных тонах. Духовные чада целовали его руки и ноги. «Что же отец? Духом и он радовался, детей своих увидев вместе».

[a] Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 11. С. 140.

Этот и другие эпизоды порою способны создать не слишком благоприятное впечатление о религиозной и нравственной атмосфере Свято-Троицкой обители. Но, с другой стороны, мы знаем истинных учеников Сергия, чья жизнь была образцом святости. Не менее чем одиннадцать из них были канонизированы после смерти. Как и в Киево-Печерском монастыре, вместо высокого общего уровня мы встречаем, скорее, крайности. Самые лучшие из братии находили в преподобном Сергии подлинного духовного руководителя и развивали свои дары. Самые слабые, которых, вероятно, было большинство, не подчинялись уставу хорошо организованного общежития. Это положение типично для большинства русских социальных структур.

Еще при жизни преподобного Сергия некоторые из его учеников были поставлены во главе новых монастырей в самой Москве и в окрестностях. Свято-Троицкая обитель стала центром монашеского влияния, распространявшегося на довольно обширную территорию. Но, как и следовало ожидать, инициатива исходила не от смиренного игумена. Митрополит Алексий, друг и покровитель преподобного Сергия, и московские князья брали игуменов из Свято-Троицкого монастыря для вновь открывавшихся монастырей. Преподобный Сергий иногда давал свое благословение не без тревожных раздумий, как это было с его племянником Феодором. Лучших и наиболее верных его духу учеников он оставлял при себе.

Кенотизм преподобного Сергия, как и преподобного Феодосия, был неотделим от благотворительности. У преподобного Сергия она была не столь явной; любитель созерцательного уединения мог легко оградить себя и свой монастырь от мира. Примечательно, что преподобный Сергий этого не сделал. Признав однажды поражение и осознав невозможность обрести святое уединение, он вновь открыл свое сердце страждущему человечеству. Согласно Епифанию, преподобный Сергий взял за образец для подражания великих восточных аскетов, «иже во плоти жиша ангельской жизнью»: Антония Великого, Евфимия Великого, Савву Освященного, Пахомия Ангеловидного и Феодосия Общежителя. Перечисляя их добродетели, автор жития заканчивает следующей характеристикой: «обильные предстатели недостаточествующим, кормители нищих, неистощаемое сокровище вдовам и сиротам» Если этот коллективный портрет и

не вполне соответствует образам великих монахов Востока, тем не менее весьма характерен для русского кенотического идеала и для самого преподобного Сергия. После введения Студийского устава он распорядился давать приют и пищу нищим и странникам и подавать милостыню нуждающимся, хотя это совсем не согласовывалось со Студийским уставом[a] и могло повлечь приток в монастырь мирских толп. Но даже на смертном одре преподобный Сергий напомнил ученикам об их долге словами апостола Павла: «страннолюбия не забывайте». С исполнением этого христианского долга он пророчески связывал будущее процветание обители.

Аналогичные мотивы присутствуют и в рассказах о чудесах святого. Они не многочисленны и не очень внушительны. Хотя он обладал великими духовными дарами, например даром прозорливости и особо сильной молитвы, из смирения воздерживался от проявления своей силы. Весьма поучителен в этом отношении рассказ о «воскрешении» отрока. Отец понес своего больного сына в монастырь, чтобы преподобный Сергий помолился о нем. Пока он достиг своей цели, ребенок умер или, по крайней мере, отцу так показалось. Несчастный отец пошел приготовить гроб, а тем временем преподобный Сергий, пожалевший отца, взял отрока в свою келью и молился за него. Когда отец возвратился, он нашел сына живым, а преподобный Сергий обратился к нему со словами ласкового упрека: «Зачем ты, человек, трудишься, неверно помыслив: отрок твой не умер, но жив». Отец воспринял это как чудо, но преподобный Сергий постарался разубедить его: «Ошибся ты, о человек, и не знаешь, что говоришь: потому что отрок твой, когда нес ты его сюда, по пути от холода ослабел, и тебе показалось, что он умер. Теперь же он в теплой келье согрелся, а ты думаешь, что он ожил. Ведь не может ожить никто до общего воскресения».

Одно из чудес преподобного Сергия по видимости носит наказующий характер; но при более внимательном рассмотрении оно воспринимается, скорее, проявлением любви, чем актом возмездия. Так часто случается при защите прав бедных. Жадный и скупой богач обидел бедного крестьянина, «ибо имеют обыкновение богатые бедных обижать». Он отнял у крестьяни-

[a] Ср.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 127.

на борова, «а платы не дал ему, и заколоть повелел борова». Бедняк пришел пожаловаться преподобному Сергию, и игумен призвал обидчика на духовный суд. «Чадо! – сказал он. – Веришь ли ты, что есть Бог... отец сирот и вдов, готовый к отмщению, и страшно попасть в руки Его?» Напуганный богач обещал заплатить бедняку за причиненный убыток, но когда вернулся домой, то пожалел о своей щедрости и не сдержал данного слова. Тогда он был наказан, хотя и весьма мягко. Мясо похищенного борова вдруг протухло и все наполнилось червями. Даже собаки отказывались есть его.

Подобно большинству русских кенотических святых, преподобный Сергий изменял привычной кротости лишь в отношении сильных мира сего. Можно различить скрытую демократическую тенденцию в том, как его ученики представили исцеление бесноватого вельможи. Его привели в монастырь закованного в цепи. Беснуясь, он разорвал путы, но при виде креста в руке преподобного Сергия, «зарычал громким голосом» и упал в лужу. Эта уничижительная деталь сцены экзорцизма, по-видимому, не содержит ничего примечательного, кроме того, что речь идет о человеке, занимавшем высокое положение.

До сих пор мы наблюдали в преподобном Сергии большей частью традиционные черты русского кенотизма. В них явно проступает образ печерского преподобного Феодосия, только более утонченный и одухотворенный. Но в этом древнем лике русского святого можно разглядеть и некоторые новые черты. Духовная жизнь преподобного Феодосия проста и как бы открыта. Сергиева «простота без пестроты» лишь подготавливает к таинственной глубине, поведать о которой бессилен биограф, но которая свидетельствует еще не слыханными на Руси видениями. Древние русские святые чаще имели видения темных сил, которые не пощадили и преподобного Сергия. Но только с преподобным Сергием говорили горние силы – на языке огня и света. Этим видениям были причастны и некоторые из учеников святого, которые составляли мистическую группу вокруг него: Симон, Исаакий и Михей. Однажды, когда преподобный Сергий совершал Божественную литургию в сослужении двух священников, Исаакий и другой ученик увидели сослужащего ему четвертого, светоносного мужа в блистающих ризах. На настойчивые вопросы учеников преподобный Сергий открыл свою тай-

ну: «О чада любимые! Если Господь Бог вам открыл, смогу ли я это утаить? Тот, кого вы видели, — ангел Господень; и не только сегодня, но и всегда по воле Божьей служу с ним я, недостойный. Но то, что вы видели, никому не рассказывайте, пока я не уйду из жизни этой». Тот же Исаакий испросил у преподобного Сергия благословение на вечное молчание. И когда учитель благословлял его, он увидел, «как некое огромное пламя вышло из руки Сергия и всего Исаакия окружило». Другой ученик, Симон, рассказывал: «Когда служил святой, виден был огонь, ходящий по жертвеннику, осеняющий алтарь и со всех сторон святую трапезу окружающий. А когда святой хотел причаститься, тогда божественный огонь свернулся как некая плащаница и вошел в святой потир; так преподобный причастился».

Два видения в житии преподобного принадлежат преподобному Сергию, но в них участвуют и его мистически одаренные ученики. Однажды ночью, после молитвы о монастырской братии, преподобный услышал голос, называвший его по имени: «Сергий!» Открыв окно, он увидел необычайный свет в небе и множество очень красивых птиц, слетевшихся над его монастырем. Небесный голос дал ему обетование: «Как много ты видел птиц этих, так умножится стадо учеников твоих и после тебя не истощится, если они захотят по твоим стопам идти».

С той же мыслью святого о своих учениках связано и другое его — исключительное по значению — видение. Преподобный Сергий первым из русских святых имел видение Богоматери. Вот как оно описано у Епифания:

«Однажды блаженный отец молился по обычном своем правиле перед образом Матери Господа нашего Иисуса Христа. Отпев благодарственный канон Пречистой, присел он немного отдохнуть и сказал ученику своему Михею: „Чадо, трезвись и бодрствуй, ибо чудное и ужасное посещение готовится сейчас нам“. И тотчас послышался голос: „Се Пречистая грядет“. Святой же, услышав, заторопился из кельи в сени. И вот великий свет осенил святого, паче солнца сияющего, и видит он Пречистую с двумя апостолами, Петром и Иоанном, блистающих неизреченною светлостью. И как только увидел, пал ниц святой, не в силах терпеть нестерпимую зарю. Пречистая же Своими руками коснулась святого, сказав: „Не ужасайся, избранник Мой, Я пришла посетить тебя. Услышана молитва твоя об учениках твоих... и об

обители твоей. Не скорби уже: ибо отныне она всем изобилует, и не только при жизни твоей, но и по отшествии твоем к Господу неотлучна буду от обители твоей, подавая потребное неоскудно, снабдевая и покрывая ее". И сказав эти слова, стала невидима... Святой же, в исступлении ума, одержим был великим страхом и трепетом. Понемногу придя в себя, нашел он ученика своего лежащим от страха, как мертвого, и поднял его. Михей же начал бросаться в ноги старцу, говоря: „Поведай мне, отче, Господа ради, что это было за чудное видение, ибо дух мой едва не разлучился от союза с плотью из-за блистающего видения". Святой радовался душою, и лицо его цвело от этой радости, но не мог ничего отвечать, кроме одного: „Потерпи, чадо, и во мне дух мой трепещет от чудного видения"... Потом он сказал ученику своему: „Чадо, позови мне Исаака и Симона". И когда они пришли, он рассказал им все по порядку».

Конечно, эти видения преподобного Сергия и его учеников не могут быть доказаны как исторические факты во всех подробностях. С другой стороны, они не могут быть отброшены как просто легенды. Для двух из них, связанных с литургическими таинствами, мы можем найти аналогии в житии преподобного Евфимия Великого, послужившем одним из образцов для жития преподобного Сергия. Но и тут не представляется возможным говорить о простом литературном заимствовании. Слишком тесно эти эпизоды связаны с остальными видениями. Почти несомненно, что предание об этих видениях было сохранено мистической троицей учеников преподобного – Исаакием, Михеем и Симоном. Если Исаакий и Михей своей кончиной упредили преподобного Сергия и были связаны обещанием молчать до его смерти, то от третьего, Симона, Епифаний мог узнать о тайнах, оставшихся неведомыми остальным монахам. Существенно, что до преподобного Сергия подобные видения были неизвестны в русской агиографии.

Мы вправе рассматривать эти видения как следствие влечения преподобного Сергия к пустыне, которое, при отсутствии аскетической суровости, объяснимо лишь созерцательным складом ума. Вспомним и о посвящении всей его жизни Пресвятой Троице – для бедной богословием Руси Пресвятая Троица ни до преподобного Сергия, ни после него не была предметом умозрения, – и мы с необходимостью придем к предположению, что в

лице преподобного Сергия имеем первого русского святого, которого можно назвать мистиком, то есть носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой лишь подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы. Тайны его духовной жизни остались скрытыми от нас. Видения — лишь знаки, отмечающие неведомое.

Но в свете этих видений вполне позволительно указать на родственность духовной жизни преподобного Сергия современному ему мистическому движению на православном Востоке. Это известное движение исихастов, практиков «умного делания», или умной молитвы, идущее от святого Григория Синаита с середины XIV столетия и широко распространившееся по греческому и южнославянскому миру. Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, Тырновский патриарх Евфимий, ряд патриархов Константинопольских были его приверженцами. Богословски эта мистическая практика связывалась с учением о Фаворском свете и божественных энергиях.

Начиная с середины и особенно с конца XIV века возобновляется греческое и южнославянское влияние на северную Русь. При жизни преподобного Сергия, в одном из ростовских монастырей святым Стефаном Пермским изучались греческие рукописи. В том же столетии русскими книжниками и переписчиками предпринимались новые переводы Евангелия[a]. Сам преподобный Сергий принимал у себя в обители греческого епископа и получал грамоты от Константинопольского патриарха. Одним из учеников преподобного Сергия был тезоименитый ему Сергий Нуромский, по преданию пришелец с Афонской горы, и есть основания отождествлять ученика преподобного Сергия — Афанасия, Серпуховского игумена, с тем самым Афанасием Русином, который списал на Афоне в 1431 году, «под крылием св. Григория Паламы», сборник житий для русской обители Пресвятой Троицы. Библиотека Троицкой лавры хранит славянские списки Григория Синаита XIV и XV веков[b]. В XV же веке там были списаны и сочинения Симеона Нового Богослова. Все это еще не устанавливает прямых влияний Греции на религиозность

[a] Ср.: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси 14-17 веков. Петербург, 1903. С. 4, 26-31.

[b] Ср.: там же. С. 15-16.

преподобного Сергия, но делает их в высшей степени вероятными. Кроме того, пути духовных влияний не исчерпываются прямым учительством и подражанием. Поразительны не раз встречающиеся в истории совпадения – единовременно и, по-видимому, независимо возникающие в разных частях земного шара духовные и культурные течения, созвучные друг другу. В свете мистической традиции, которая утверждается среди учеников преподобного Сергия, его собственный мистический опыт, озаряемый для нас лишь его видениями (можно сопоставлять светоносные видения преподобного Сергия с Фаворским светом исихастов), приобретает для нас большую определенность.

От мистики до политики огромный шаг, особенно в восточном мире. Но преподобный Сергий на Руси сделал его, как это сделали Бернард Клервосский и многие средневековые святые Запада. Можно себе представить, что этот шаг нелегко дался любителю одиночества, для которого даже общежитие в стенах монастыря было тяжким бременем. Как и в случае с игуменством, моральным стимулом для вовлечения отшельника в национальную политику, должно быть, было стремление к милосердию, принявшее форму патриотизма. Вмешательство преподобного Сергия в судьбу молодого Московского государства было, несомненно, одним из оснований, почему Москва, а вслед за нею и вся Русь чтила в преподобном Сергии своего небесного покровителя. В сознании московских людей XVI столетия он занял место рядом со святыми Борисом и Глебом, национальными заступниками Руси.

Истолкование политической деятельности преподобного Сергия представляет трудную проблему – не только из-за ее мотивов, но и из-за ее религиозной ценности. Эта проблема осталась не замеченной большинством православных в России из-за их неспособности отделять религиозные интересы от национальных. Следуя этому направлению до логического предела, современные советские историки делают из преподобного Сергия национального героя, превращая его в политического пособника Московского князя. Заслуживает ли преподобный Сергий столь сомнительной репутации?

Пытаясь оценить политическую деятельность преподобного Сергия, мы исходим из убеждения, что целостность нравственного облика преподобного подтверждается всеми исторически-

ми источниками. Но, с другой стороны, следует учитывать современный Сергию мир, столь отличный от более позднего Московского государства, обладающий иными политическими стандартами. Стандарты древнего феодального быта были попраны московскими князьями в борьбе за власть. Безнравственность их политики осознавалась и осуждалась по всей Руси, за исключением, быть может, самого Московского княжества. Современный преподобному Сергию летописец, повествуя о московской крепости — Кремле, отстроенном в 1367 году, делает следующее замечание: «Князья Московские, надеяся на свою великую силу, князи Руськыи начаша приводити в свою волю, а который почал не повиноватися их воле, на тых почали посягати злобою»[a]. Князь Московский был настолько непопулярен и изолирован на Руси, что в момент величайшей национальной опасности, в битве Куликовской, он один, лишь со своими вассальными князьями стоял на поле брани.

В этом национальном конфликте преподобный Сергий, несомненно, был на стороне Москвы. Князья из рода Калиты посещали его в обители Пресвятой Троицы. Сам он часто оставлял монастырь и совершал поездки в Москву, был крестным отцом сыновей князя Димитрия Донского и иногда выполнял его политические поручения. О его политических шагах нам известно только из летописей; его жития хранят полное молчание.

Одно из этих поручений имеет полное моральное оправдание, так как это была миротворческая миссия. Преподобный Сергий был послан к князю Олегу Рязанскому, давнему и могущественному врагу Москвы, и «тихими и кроткыми словесы и речами и благоуветливыми глаголы» убедил его подписать договор о «вечном мире» с Димитрием[b].

Другой случай политического вмешательства преподобного Сергия не так легко понять. Речь идет о его миссии в Нижний Новгород в 1365 году. Нижегородское княжество на короткое время стало опасным соперником Москвы в борьбе за титул и власть Великого князя. Его старой столицей был Суздаль, один из наиболее древних русских городов, а Нижний Новгород — новый, растущий и процветающий центр. Два брата, старший Ди-

[a] Рог., ок. 1367.

[b] Сим. и Рог., ок. 1385.

митрий и младший Борис, владели соответственно Суздалем и Нижним. Димитрию (не путать с его соперником, князем Московским) удалось получить ярлык на великое княжение от хана Золотой Орды. Но когда он вернулся из Орды с этим титулом, то столкнулся с новой ситуацией. Димитрий Московский, превосходивший его в военной силе, пренебрег решением хана и угрозами принудил князя Суздальского к отречению. Более того, Димитрий Московский забрал у своего соперника Суздаль, предложив ему в качестве компенсации Нижний Новгород, удел брата, который должен был бы довольствоваться еще меньшим городом. В то же время митрополит Алексий поспешил дополнить этот захватнический акт соответствующим церковным актом; он «отнял» у епископа Суздальского два города — Нижний и Городец, присоединив их к своей епархии. Оставалось убедить Нижегородского князя Бориса согласиться с этой аннексией и уступить свой город старшему брату. Но тот отказался. В этот напряженный момент игумен Сергий был направлен как «посол» к князю Борису, чтобы призвать его в Москву. В Москве же стало привычным захватывать и держать в темнице князей, ранее не зависевших от московской власти, но оказавшихся достаточно доверчивыми, чтобы попасть в ловушку.

Нет ничего удивительного в том, что Борис «не послуша и на Москву не поиде». Тогда преподобный Сергий, по указанию митрополита Алексия и великого князя Димитрия, «затворил» все церкви в Нижнем Новгороде. Закрытие церквей, соответствующее «интердикту», весьма распространенному на Западе, не было закреплено в восточном каноническом праве. Эта мера применялась, однако, в XIV столетии митрополитами Московскими в борьбе с архиепископом Новгородским, но не получила народной поддержки и успеха не имела. И на этот раз не помогло даже имя преподобного Сергия. Московский князь был вынужден послать дружину в помощь Димитрию Суздальскому против брата, и только тогда, перед угрозой военного поражения, Борис отказался от своего города.

Такова история, рассказанная летописцами; даже теми из них, кто имел московское происхождение и промосковскую ориентацию [a]. Ее трудно назвать поучительной; вся она носила

[a] Соф., Воскр., Никон. и Рог. летописи (ок. 1363) приводят имена двух

сомнительный, по крайней мере с точки зрения морали и права, характер, если не была актом агрессии и несправедливости. Церковная поддержка этого акта насилия была позором для Руси. Закрытие храмов было канонически незаконным. И наконец, оно не привело к какому-либо результату. Таким образом, миссия преподобного Сергия была неправой и потерпела неудачу. Неудивительно, что Епифаний в своем «Житии преподобного Сергия» не упоминает ни этот эпизод, ни посланничество преподобного к князю Олегу.

Ключом к объяснению ситуации служит упоминание в Никоновской летописи митрополита Алексия. Преподобный Сергий действовал как посланник епископа, который несет полную ответственность за эти действия. Конечно, послушание преподобного митрополиту не было безграничным — это видно в отказе от высокого митрополичьего сана. Но преподобный Сергий мог думать, что в этой политичекой миссии он действовал как миротворец, стараясь примирить Бориса с братом[a].

С другой стороны, и летописи, и житие сообщают о роли преподобного Сергия в Куликовской битве, первой успешной попытке русских оказать сопротивление татарам (1380). Их повествования согласуются друг с другом в главном. Перед битвой, когда Мамай, татарский военачальник и узурпатор, продвигался по направлению к Москве, князь Димитрий отправился в Свято-Троицкий монастырь к преподобному Сергию за благословением. Сергий благословил и ободрил его, предсказав победу. По Епифанию, преподобный произнес следующие слова: «Следует тебе, господин, заботиться о порученном тебе Богом славном христианском стаде. Иди против безбожных, и если Бог поможет тебе, ты победишь и невредимым в свое отечество с великой честью вернешься». Епифаний добавляет, что во время похода, когда русские воины были охвачены внезапным ужасом накануне встречи с врагом, подоспел скороход от преподобного Сергия к князю со следующими обнадеживающими словами: «Без всякого сомнения, господин, смело вступай в бой со свирепостью их, нисколько не устрашаясь, — обязательно поможет тебе Бог».

посланников митрополита Алексия, но не упоминают имени преподобного Сергия.

[a] Этот мотив приводится в Воскресенской и Софийской летописях.

В этом эпизоде Епифаний всячески подчеркивает пророческий дар преподобного. В течение всей кровавой битвы он, молясь за победу, рассказывает братии все перипетии боя, называя имена павших.

Рассказ, включенный в Никоновскую летопись, отличается от Епифаниева интересными подробностями. Перед тем как благословить князя, преподобный Сергий пытается помешать военному столкновению и открытому выступлению против хана, советуя сделать шаги, выражающие смирение и послушание: «Почти дары и честию нечестиваго Мамая, да, видев Господь Бог смирение твое, и вознесет тя, а его неукротимую ярость и гордость низложит». Князь же ответил: «Вся сия сотворих ему, отче, он же наипаче с великою гордостию возносится». И преподобный сказал: «Аще убо тако есть, то убо ждет его конечное погубление и запустение, тебе же от Господа Бога и Пречистыя Богородицы и святых Его помощь и милость и слава»[a].

Такой же осторожный совет соблюдать христианское смирение был дан, согласно той же летописи, князю Димитрию новым митрополитом Киприаном. Следует помнить, что татарский хан был законным правителем Руси, назывался «царем» в документах того времени и Церковь поминала его за литургией. Но в этом случае нарушение лояльности могло быть оправдано незаконным характером его власти — Мамай был не ханом, а «темником» (военачальником).

Другое дополнение к житию, содержащееся в той же летописи, касается двух иноков Свято-Троицкого монастыря, принявших непосредственное участие в битве. Сообщается о том, что по просьбе Димитрия преподобный Сергий позволил двум инокам, Пересвету и Осляби, пойти с ним в поход; либо один из них, либо оба пали в битве на поле Куликовом. Неизвестно, участвовали ли они в сражении как воины. С другой стороны, согласно Никоновской летописи, преподобный Сергий «даде им оружие в тленных место нетленое, крест Христов нашит на схимах [монашеское облачение], и сие повеле им вместо шоломов возлогати на главы своя и крепце побораги по Христе на враги Его». Быть может, их участие в битве было духовным и они исполняли в армии роль полковых священников. Однако в той же

[a] Никоновская летопись, 1380.

летописи в другом месте объясняется выбор преподобным Пересвета и Осляби: «Сии бо суть ведоми всем ратницы велиции и богатыри крепции и смыслени зело воинственному делу и наряду». В этой же летописи описывается поединок между Пересветом и татарским богатырем, в котором оба пали мертвыми. Это означает, что у монахов в руках были настоящие мечи. В позднейшее время одержала верх последняя версия, остающаяся весьма популярной в России вплоть до настоящего времени. Она послужила мощной поддержкой в освящении войны и стиранию разграничительной черты между церковными канонами и государственными законами. Согласно канонам Восточной Церкви, участие в войне монахов и белого духовенства недопустимо, а греческие и русские полемисты упрекали латинян за терпимое отношение к воинской деятельности католического духовенства[a]. Некоторые древнерусские духовники даже налагали епитимьи на мирян, убивавших врагов на войне[b]. Пересвет и Ослябя нарушили эту традицию и предзнаменовали новую эпоху, когда большие монастыри превратились в государственные крепости и вписали несколько славных страниц в российские военные хроники.

Религиозная потеря очевидна. Трудно предположить, какая доля в нарушении традиции принадлежит преподобному Сергию, как и в случае дипломатических миссий. Его политическая деятельность резко контрастирует с кенотическим обликом. Возможно, он жертвовал религиозными идеалами, порой и своим духовным призванием перед тем, что он считал жизненными интересами нации. Его действия свидетельствуют, что он порой шел на уступки высшей власти, как Церкви, так и государства, но он не совершил ничего, что могло бы быть истолковано как отступничество от религиозного призвания. Следует признать, что русский или московский патриотизм занимал значительное место в его душе, что его патриотизм был облечен религиозной святостью, когда он вел к борьбе против врагов христианства;

[a] Попов А. А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латынян. Москва, 1875. С. 104, 111 и след. Слово на латынян и о извержении Исидора.

[b] Смирнов С. И. Древнерусский духовник: исследование по истории церковного быта. Сергиев Посад, 1899, Москва, 1914. С. 244.

следует признать также, что преподобный Сергий считал Московского князя провиденциальным вождем национального освобождения.

Религиозные противоречия, присущие этой позиции, проявились в следующем столетии, когда кенотические и националистические элементы наследия преподобного столкнулись в борьбе, развернувшейся среди его учеников и последователей.

VII. Святитель Стефан Пермский — миссионер

Святитель Стефан Пермский (1340-1396) занимает совершенно особое место в сонме русских святых как своего времени, так и других эпох [a]. Он стоит несколько в стороне от исторической традиции и являет новые, быть может не вполне раскрытые, возможности в русском Православии. Он был современником и другом преподобного Сергия, игумена Свято-Троицкого монастыря, но он не был его учеником и не обладал, подобно ему, созерцательным и мистическим характером. Святитель Стефан был миссионером, отдавшим всю жизнь на обращение языческого народа.

При оценке Православия сторонними наблюдателями обычно обращается внимание на слабость миссионерской деятельности. Даже в самой Православной Церкви можно нередко встретить людей, которые охотно уступают западным исповеданиям миссионерское служение, как «внешнее дело», «дело Марфы», не представляющее большого интереса для «православной Марии». Всей жизнью святитель Стефан опровергает такое понимание православия. Кроме того, его служение обладает и другими достоинствами. С миссионерским призванием он соединил влечение к чистому духовному знанию. А в защите своего дела — создания национальной зырянской Церкви — дал религиозное обоснование национальной идеи, оставшееся непревзойденным в Древней Руси.

[a] О св. Стефане см.: Шестаков П. Д. Св. Стефан, первосвятитель Пермский // Известия и ученые записки Казанского университета. Ч. 1. Казань, 1868. См. также: Федотов Г. П. Святые древней Руси. Париж, 1931; Bolshakoff. The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. London and New York, 1943.

Правда, не всегда возможно отделить мысли святителя Стефана от мыслей его биографа Епифания Премудрого [a], который является автором «Жития» преподобного Сергия. Его «Житие» Стефана написано более лично и свободно, поскольку он пишет о друге и сотоварище своей юности. Описывая своего друга, он считает вправе приводить длинные монологи и беседы, которые, как он полагает, тот вел в девственных лесах среди язычников. В свой житийный труд он включил также и богословские трактаты, призванные обосновать Стефаново служение. Поскольку святитель Стефан, будучи человеком дерзновенных замыслов, был и более образованным из них двоих, можно признать за ним лучшую часть общих идей [b].

Святитель Стефан был родом из Устюга Великого, что в Двинской земле, которая как раз в это время (XIV век) из Новгородской колониальной территории переходила в зависимость от Москвы. Русские города представляли собой островки среди инородческого моря. Волны этого моря подходили к самому Устюгу, вокруг которого располагались поселения западных пермяков, или, как их называли, зырян. Несомненно, что как знакомство с пермяками и их языком (принадлежащим к финно-угорской группе), так и идея евангельской проповеди среди них относятся к отроческим годам святого. Стефан был сыном устюжского соборного клирошанина Симеона. Епифаний рассказывает о быстрых успехах мальчика в учебе. В течение одного года Стефан изучил всю грамоту и стал чтецом в церкви, научившись «в граде Устюге всей граматической хитрости и книжной силе». Можно сомневаться в обилии образовательных средств в городе Устюге, но слова Епифания не просто агиографический штамп. Последующая жизнь Стефана доказывает его исключительное научное призвание, которое, скорее всего, и привело юношу в монастырь.

Биограф бегло отмечает рост аскетических настроений в отроке Стефане и тут же переносит его в древний город Ростов,

[a] Дружинин В. Г. Житие св. Стефана, епископа Пермского. Гаага, 1959 – фоторепринт с издания 1897 года, СПб., с предисловием Д. Чижевского.

[b] О Епифании см.: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва, 1871. С. 88-112; Голубинский Е. Е. Преподобный Сергий Радонежский. Сергиев Посад, 1892. С. 77 и далее. Ср. Чижевский Д. Предисловие. С. IX – XVIII // Дружинин В. Г. Житие св. Стефана...

где тот постригся в монастыре святителя Григория Богослова. Знаменателен выбор монастыря: «яко книги многи бяху ту». Монастырь святителя Григория, называемый Затвором, примыкал к самой «епископии» и, находясь в центре города, был отделен стенами от суеты внешнего мира. По-видимому, епископ Парфений, при котором постригся Стефан, был греком. Этим, наряду с исконными грекофильскими традициями, объясняется наличие в монастырской библиотеке греческих книг, а в монастыре – людей, способных научить греческому языку. Святитель Стефан был одним из немногих людей Древней Руси, которые могли читать и говорить по-гречески. Вместе с русским и пермским это давало ему знание трех языков – явление, может быть не столь редкое в древнем Киеве, но уже исключительное на московском севере.

По словам Епифания, Стефан изучил и «внешнюю философию», то есть какие-то элементы светских наук, доступные ему в греческих оригиналах, так как славянские переводы не могли преподать этой «внешней философии». Но главным предметом изучения Стефана было, конечно, Священное Писание. Епифаний, который был его сотоварищем, если не учеником, в этих экзегетических трудах, сообщает интересные детали, свидетельствующие о научной пытливости друга. Стефан не довольствовался «бедным учением», но любил «умедливать», «пока до конца по истине не уразумеет» смысл каждого стиха. Встречая мудрого и книжного старца, он делался его «совопросником и собеседником», проводя с ним дни и ночи, «распытая ищемых скоропытне». Записывая свои воспоминания уже по кончине святого, Епифаний, один из его собеседников, просит у него прощения за то, что «был ему досадителем, препирался с ним о каком-нибудь слове, или о стихе, или о строке». Любопытный образ богословско-экзегетического семинара в древнем русском монастыре!

Греческие книги, с которыми Стефан никогда не расставался, «присно имяше я у себя», открывали ему – одному из немногих на Руси – путь к великой византийской культуре. Но Стефан сам закрыл для себя этот, очевидно дорогой ему, путь – и притом не во имя аскетической и молитвенной жизни. Как раз аскетический момент в его житии почти не выражен. Епифаний ничего не говорит о его монашеских подвигах, давая лишь понять, что

он был истинным монахом, и не влагает в его уста обычных монашеских поучений. Для человека, который написал «Житие преподобного Сергия», это умолчание не может быть случайным. Святитель Стефан отрекается от высокого идеала познания ради любви. Любви к тем диким язычникам, встреча с которыми в родном Устюге некогда пронзила жалостью его сердце [a]. Для них он совершает свое нисхождение из ученого затвора, свой плодоносный кенозис. И в этом миссионерском кенозисе он повторил аскетический кенозис преподобного Сергия, преподобного Феодосия и всего сонма русских святых [b].

Стефан-эллинист был редким явлением на Руси. Стефан – создатель зырянской письменности – явление исключительное. Он не пожелал соединить дело крещения язычников с их русификацией. Не пожелал он и идти к ним со славянской литургией, разъясняемой проповедью на народном языке. Он сделал для зырян то, что Кирилл и Мефодий – для всего славянского мира. Он перевел для них богослужение и Священное Писание – или, вернее, часть его. Предварительно он должен был составить зырянскую азбуку, и немногие сохранившиеся до нас образцы древнего пермского письма показывают, что он воспользовался для него не славянским или греческим алфавитом, а, вероятнее всего, местными рунами – знаками для зарубок на дереве [c]. В этом он даже отступил от примера первоучителей славянских, которые приспособили для славян греческий алфавит.

Естественно, что в своем новом и смелом деле Стефан встретил много противников. Эти «скудные умом» люди указывали на неуместность замышлять грамоту «за 120 лет до скончания века». Этот конец, действительно, ожидался в 7000 году от сотворения мира в соответствии с принятым русскими и византийцами летоисчислением, или в 1492 году по Рождестве Христовом. Даже образованный Епифаний разделял это верова-

[a] «О сем зело сжалися раб Божий и велми печаловаше... понеже человеци Богом сотворени и Богом почтени суще, но врагу поработишася» (Житие св. Стефана... С. 8-9.)

[b] О кенозисе как специфической черте русского благочестия см.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 95-125.

[c] См.: Некрасов И. С. Пермские письмена в рукописях XV века. Одесса, 1890; Шестаков П. Д. Чтение древнейшей пермской надписи // ЖМНП. СПб., 1871. № 1, январь. См. также: Лыткин В. Пермские письмена. М. – Л., 1953.

ние[a]. Консерваторы считали, что уж если перевод так необходим, то для новообращенных племен можно было бы воспользоваться готовым русским алфавитом, «суть бо письмена книжная, ихже издавна по пошлине имуще языци у себе, якоже се жидовски, еллински, римски». Фактически же, к этим трем языкам (на которых была составлена надпись на кресте Христовом) на Руси был добавлен славянский («руский»). Но Стефан получил благословение высшего иерарха — епископа Коломенского, заместителя митрополита, — и отправился, «яко овца посреди волк», в опасную и дикую страну. Он, вероятно, имел возможность в своем миссионерском деле заручиться помощью московской администрации, тех «тивунов, доводчиков и приставов», на «насильства» которых ему горько жаловался языческий волхв в знаменитом эпизоде «Жития»: «От Москвы может ли добро быть нам? Не оттуда ли нам тяжести быша, и дани тяжкия, и насильства?» Московская помощь такого рода могла бы скомпрометировать успехи его проповеди. Вот почему Стефан предпочитает идти в пермскую землю один или с немногими церковными служителями.

Его миссионерские успехи и испытания зарисованы в ряде сцен, как бы списанных с натуры и не лишены юмора; они живо изображают наивное, но по природе своей доброе мировоззрение зырян. Сначала мы видим Стефана в небольшом кругу уже крещенных учеников. Они приходят к нему, рассаживаются и задают вопросы. Но иногда приходят и некрещеные. Язычники его не любят; они становятся вокруг с «ослопами», готовые его убить. Однажды язычники, собрав сухой соломы, попытались поджечь его дом. Впоследствии Стефан сам переходит в наступление и начинает разрушать их идолы и кумирни. После того как Стефан сжег «нарочитую» (главную) кумирню, которую он нашел пустой и неохраняемой, собралась огромная толпа зырян с кольями и топорами. Стефан начал проповедовать им, уже готовясь к смерти. Но никто, однако, не осмелился напасть на него.

В проповедях Стефана, записанных его биографом, тщетно было бы искать тайны его необычайной силы убеждения. Цита-

[a] «В последняя дни... во остаточнаа времена, на исход числа седмыя тысяща лет... милосердова о них Господь... воздвиже Бог угодника своего Стефана...» (Житие св. Стефана... С. 13.)

ты из Библии могут что-то значить только для уже обращенных. Отрицание идолов у библейских и раннехристианских авторов входило в противоречие с принятым в православии почитанием икон. Мы увидим, что красота православного богослужения была одной из притягательных черт новой религии. Поэтому можно заключить, что детские души язычников завоевало главным образом личное обаяние Стефана, наряду с его знаниями и мудростью. Но в то же время ярко рисуется и природная кротость зырян. Сами зыряне так объясняют невозможность поднять руку на московского миссионера: «Обычай лих имать, еже не творить начало бою», а первыми напасть у них не хватает духу.

Разрушение кумирен было практическим доказательством бессилия языческих богов. То были простые избы, увешанные дорогими шкурками в качестве приношения богам. Стефан рубил «обухом в лоб» идола и, расколов на мелкие щепки, сжигал вместе со всем пушным богатством: не хотел брать себе «части неприязненой» (то есть бесовской).

Положительной пропаганде христианства, обращенной непосредственно к душе язычника, служила красота первой церкви, построенной Стефаном в Усть-Выме, главном зырянском селении. Должно быть, это была очень скромная церковка, конечно деревянная, но древние русские мастера были весьма искусны в деревянном зодчестве. Стефан украсил ее иконами и всяким украшением, «яко невесту добру», – церковную утварь он привез из Москвы или Ростова. Сюда приходили и некрещеные язычники – не для молитвы, а подивиться «красоте и доброте здания церковного», и, уходя, говорили: «Велик есть Бог христианский». Это была проповедь красотой в истинно русском стиле. Зыряне были зачарованы, как некогда послы Владимира в цареградской Святой Софии.

Эта первая церковь в зырянской земле была освящена во имя Благовещения, как праздника «начала нашего спасения». Ее великолепное украшение, по-видимому, не очень сочеталось с простым укладом жизни одинокого миссионера среди дикого племени. Но Стефан никогда не прерывал связи с Москвой. Он ездил туда время от времени и привозил оттуда все необходимое для нужд растущей миссии.

Красотой привлекались язычники. Для крещеных Стефан предлагал разумное понимание христианской веры. Всех креще-

ных, взрослых и детей, он заставлял учить изобретенную им грамоту и читать переведенные им книги: Часословец, и Осмогласник (дневной и недельный чин богослужения), и Псалтырь, и «вся прочаа книгы». Под «прочими книгами», по-видимому, подразумевались Евангелие и некоторые книги Ветхого Завета, но в самом этом перечислении несомненен приоритет «литургического богословия». С течением времени, после того как Стефан был посвящен в Москве в епископский сан (1379), он стал рукополагать своих пермских учеников «кого в попы, кого в дьяконы, чтецы или певцы... и писать научая их пермския книги, и сам помогая им». Так вместе с Христовой верой в стране, совершенно дикой, зажигается очаг христианской культуры. Ученый Стефан несет свою науку в глушь северных лесов.

Самый драматический момент жития святого Стефана представляет его «прение» с языческим волхвом Памом. Епифаний достигает большого литературного мастерства, пытаясь живописать религиозное миропонимание финского политеиста или шаманиста в его столкновении с христианской верой. Несомненно, в основе этого эпизода лежат реальные проповеди миссионера, хотя их литературное оформление принадлежит автору жития.

Пам был главным волхвом у зырян и чем-то вроде правителя всего племени. Стефан имел уже с ним много бесед: «каждый хваля свою веру». Он представлял для Стефана серьезного противника: «Елико аз ограждаю [созидаю], толико же он паче разаряше», — жаловался святой. В противоположность литературной славянской речи миссионера, волхв выражает свою мысль на простонародном русском языке, в котором явно чувствуется влияние русского фольклора.

Пам: «Братие, мужи пермские, отеческих богов не оставливайте, а жертв и треб их не забывайте... Яже твориша отци наши, тако творите; мене слушайте, а не Стефана, иже новопришедшаго от Москвы». (Далее следует едкая характеристика Москвы, приведенная выше.) «...Подобаше вам мене послушати, старца суща и вам аки отца паче, нежели оного русина, паче же москвитяна — и млада суща предо мною вростою телесною, и малолетна, уна суща возрастом, леты же предо мною яко сына и яко внука мне...»

Новокрещеные отвечают: «Не победихом, старче, но паче весьма побеждени быхом, и бози твои, глаголемии кумири, падением падоша и не восташа, изриновени быша и не могут стати...

Ты же, чародеивый старче, что ради, оставя главу, и к ногам беседуеши? Аще еси силен словесы, то с ним спирайся, а не с нами».

Пам (гневно): «Едначе вы без разума есте, слаби же и груби и зело страшиви... того ради вас он игумен переневеда своим коварством...»

Затем Пам обращается непосредственно к своему могущественному сопернику: «Коею властию сия твориши?.. Яко боги наша испоругал еси... Яко творящии таковая, по суду моему, достойни суть казни и повинни смерти, еже и будет ти вскоре от мене. Аз бо не обленюся сотворити кудес на твое потребление, и многи боги моя напущу на погубление твое...»

Стефан: «Имиже хвалишися и ихже поминаеши, бози твои, погибоша... Слово честнаго пророка Моисея исполнися, глаголющее: бози, иже не сотвориша небеси и земли, да погибнут».

Пам: «Бози наша милосердоваша и не погубиша тя... И по сему разумевай, яко добри суть и милосерди». Далее он приводит три аргумента, которые должны доказать превосходство пермской веры над русской:

(1) «Понеже у вас, у христиан, един Бог, а у нас мнози бози, мнози поспешници, мнози поборници, те нам дают ловлю и все елико в водах, и елико на воздусе, и елико в блатех и в дубравах... и все елико на древесех, белки, или соболи, или куници, или рыси и прочая ловля наша; от них же и до вас достигнут ныне, нашею ловлею, и ваши князи и бояре и вельможи обогащаеми суть... Не нашеа ли ловля и в Орду посылаются и досязают даже и до самаго того мнимаго царя [татарского]? Но и в Царьград, и в Немци, и в Литву и в прочая грады и страны и в дальныя языкы».

(2) «Наша вера есть паче вашея, яко у нас един человек, или сам-друг, многажды исходит на брань, еже братися с медведем, и брався, победив, низложит его, яко и кожу его принесет; у вас же на единаго медведя мнози исходят, числом яко до ста и до двою сот, и многажды овогда привезут обретша медведя, иногда же без него возвращаются без успеха, ничтоже везуща... еже нам се мнится смех и кощуны».

(3) «И паки другойци наша вера лучше есть: вести у нас вскоре бывают; яже бо что сдеется на далней стране, на ином граде... сего дни доспелося что, а сего дни в том часе вести у нас уплъные обретаются, егоже вы, христьяне, неудобь возможете уведати... Имже многи боги имамы поспешьствовавшаа нам».

Последний аргумент, несколько загадочный, намекает, по-видимому, на ясновидение волхвов как часть их магической силы.

Какую силу могли иметь против этих доводов убеждения миссионера, цитировавшего из Священного Писания, «начен от сотворениа мира... и до распятия Христова, Воскресения и Вознесения, паче и до скончания мира» — обычная русская аргументация, почерпнутая из «исторического богословия»?[a] Они спорили день и всю ночь, не ели и не пили, и без всякой пользы — «аки на воду сеяв».

Тогда Стефан предлагает Паму божественное испытание огнем и водою: пройти посреди горящего пламени и броситься в прорубь на реке Вычегде. Поначалу волхв соглашается, но затем теряет мужество, и когда Стефан берет его за руку, чтобы вместе идти в огонь, он теряет самообладание и признает свое поражение. Он все еще убежден, что христианин Стефан был научен с детства побеждать огонь и воду, в то время как он, Пам, не владеет подобным волшебством. Сторонники Стефана (или, вернее, его биограф) приписывают его победу не только помощи Божьей, но и добродетелям святого: его вере, любви и надежде.

Интересно проследить, как Стефан использовал свою победу. Поскольку Пам отказался принять крещение, народ потребовал его смерти, «по нашей пошлине [обычаю]». Но Стефан отверг это предложение: «Казнити, но наказати с милостию...» Он обрекает побежденного вождя на изгнание и запрещает ему появляться во всех христианских селениях: «да несть ему ни части, ни жребиа с новокрещеными, ни ясти, ни пити с ними нигдеже никогдаже».

Победа над Памом, очевидно, является венцом миссионерских подвигов святителя Стефана. Его биограф, к сожалению, не прослеживает рост церковной организации в новом крае. Местное предание повествует о многих церквах и монастырях, основанных святителем Стефаном. Сохранились иконы, написанные предположительно его рукой (он был и художником). Усть-Вымь сделалась кафедральным городом новой епархии, Пермской. Необходимые средства и помощников Стефан получал как из своего родного Устюга, так и из отдаленных Москвы и Новгорода. В соперничестве Москвы и Новгорода за облада-

[a] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 339-343.

ние Двинской землей святитель Стефан, очевидно, не становился ни на чью сторону. Из летописи известно, что он предпринял путешествие в далекий Новгород, прося заступничества у властей новгородских от набегов вольницы, «ушкуйников», обижавших мирных пермяков. В Новгороде его приняли почтительно и дали необходимые грамоты. Вероятно, в связи с этим его попросили дать богословский совет относительно новой секты стригольников. В своих посланиях он показал себя искусным полемистом, защищающим не только авторитет Церкви, но также и таинственно-мистический смысл религии против моралистического рационализма сектантов. В центре полемики учение о Евхаристии как плоде «древа жизни» (в противоположность «древу разума»)[a].

Во время неурожая он закупал хлеб в Вологде и раздавал голодающей пастве. Теснее всего он, конечно, связан с Москвой. В Москве он бывал нередко и по делам епархии, и по вызову митрополита для участия в общецерковных делах (например, в Соборе 1390 года). Это, конечно, не подтверждает приверженности московским князьям; его биограф – откровенный противник Москвы. Стефан скончался в Москве во время одного из посещений, в 1396 году, и был похоронен в кремлевском монастыре у Спаса на Бору.

Описание смерти святителя Стефана в «Житии» сопровождается красноречивым «плачем». Плач – это поэтическая форма, излюбленная русским фольклором, имеющая разнообразные отражения в русской литературе[b]. Риторика Епифания не имеет ничего общего с народным стилем, зато очевидна ее связь с русской чувствительностью; подобных параллелей нет в греческих житийных образцах.

Плач делится на три части: плач пермских людей, плач Пермской Церкви и плач самого автора. Зыряне оплакивают, прежде всего, своего покровителя, который защищал их от русских колонизаторов, Москвы и Новгорода:

[a] Его письмо опубликовано в: Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права // РИБ. Т. 6. С. 211-228. № 25.

[b] Обратите внимание на плач святого Бориса в его житии и плачи в «Слове о полку Игореве». См.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 98-100, 290-291, 300-301, 304.

«Моляшеся ко князю о жалобе нашей, и о льготе, и о ползе нашей, и ходатайствоваше и промышляше ко боляром же, к властем мира, был нам заступник тепл многажды избавляя ны от насилия, и работы и живуньскиа продажа и тяжкыа дани облегчая ны... Но и сами ти Новгородци, ушкуйници, разбойници словесы его увещевании бываху, еже не воевати ны...»

Особенно они горюют, что лишены могилы святого, которая теперь находится во владениях москвичей. Они не связывают свое горе с ожидаемыми чудесами от мощей; их отношение чисто человеческое: «Кто же ли утешит печаль нашу?.. Почто же обида си бысть на ны от Москвы? Се ли есть правосудие ея: имеюще у себе митрополиты, святители, а у нас был един епископ, и того к себе взя... Не тако бо тебе москвичи почтут, якоже мы, ни тако ублажат: знаем бо мы и тех, иже и прозвища ти кидаху, отнюдуже неции яко и храпом тя зваху, не разумеюще силы и благодати Божия...»

Пермяки слишком многим обязаны святителю Стефану за его духовные подвиги: он превратил их из бедного презираемого племени в христианский народ, один из наиболее древних и почитаемых.

Осиротевшая Пермская Церковь оплакивает епископа как своего мужа, отобранного у нее, и заходит в своем негодовании столь далеко, что предлагает похитить его тело у соперницы Москвы: «Почто несте появятся ревнители сыном Израилевым, иже вземше кости Иосифа Прекрасного от земли Египетскиа, и принесоша в землю обетованную?..»

В этих плачах Епифаний имел возможность подчеркнуть идею христианского призвания всех народов земли, которую предварительно развил в связи с новой зырянской письменностью. Изобретение письменности рассматривается им в широкой исторической перспективе. Для своей исторической схемы Епифаний заимствует факты и мифы у болгарского монаха Храбра, создавшего в X веке небольшую повесть «О славянских письменах»[a], и у русских писателей XI века — летописца Нестора из его предисловий к житиям препеподобного Феодосия и страстотерпцев Бориса и Глеба и митрополита Илариона, кото-

[a] Вилинский С. Г., ред. Сказание черноризца Храбра о письменах славянских. Одесса, 1901.

рый в похвале князю Владимиру возбудил в русском национальном сознании идею христианского призвания нации[a]. Все, что там говорилось о святых Кирилле и Мефодии, о славянской письменности и религиозном призвании русского народа, теперь применяется к пермякам и их новому апостолу Стефану. Вот основные направления исторической концепции Епифания (Стефана).

В Библии он насчитывает всего 72 языка и народа на земле. После Вавилонского смешения разделились не только языки, но также и нравы, обычаи, законы и искусства. Египетскому народу досталась геометрия («землемерие»), персам, халдеям и ассирийцам – астрология, магия и колдовство («звездачетье, волшвение и чарование»), евреям – священные книги... грекам – грамматика, риторика и философия. Таким образом, народы, хотя и рожденные во грехе и осуждении, имеют положительное оправдание в разнообразных дарах и призваниях. Символом или необходимым инструментом национальной культуры является национальная письменность. Епифаний, следуя Храбру, называет имена изобретателей многих письменностей: еврейской, греческой, славянской; для греческой он приводит несколько имен «философов», каждый из которых создал от двух до шести букв греческого алфавита. Но все греческие философы были язычниками, а славянская письменность («русская грамота»), изобретенная двумя христианскими святыми, «честнейши есть». Новая зырянская грамота также является плодом труда христианского монаха, причем одного, а не двух, и, таким образом, еще славнее («честнейши»), чем славяно-русская. Епифаний без колебаний сравнивает своего неканонизированного героя со святым Кириллом: «Оба сиа мужа добра и мудра быста и равна суща мудрованием... но Кириллу философу способляше многажды его брат Мефодий... Стефану же никтоже обретеся помощник, разве токмо един Господь Бог...»

В христианские времена все национальные языки с их письменностями служат высшей цели – миссии Церкви. Все народы призваны ко спасению, как это предсказывал Давид и многие другие пророки: «Приду, – говорит Господь, – собрать все народы и языки... и пошлю из спасенных от них к народам... которые

[a] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 361 и далее.

не слышали обо Мне...» (Исаия). Из комментария Феодорита Епифаний знает, что крещен уже был 51 народ, а 29 все еще пребывают в языческом заблуждении. До Епифания дошло предание, которое он сообщает с некоторым недоверием: «Не вем, аще ли истиньствует, или ни, еже рече: егда весь мир приобрящем, тогда в гроб вселимся; сиречь, весь мир возверует... в последняя времена...» Всего 120 лет остается до завершения времен, и таким образом миссионерское служение святителя Стефана помещается в эсхатологическую перспективу.

Зыряне – последний обращенный народ. «Понеже после всех породихомся банею пакипорожениа; опоздехом бо яко в первуюнадесят годину младую, и менши всех язык есмы крещеных...» Автор повторяет слова Илариона, сказанные некогда о русском народе. Но, согласно христианской шкале ценностей, последние могут стать первыми, и потому зыряне могут заменить славян и русских в знаменитом гимне Илариона:

«Хвалит Римская земля обою апостолу, Петра и Павла; чтит и блажит Асийскаа земля Иоанна Богослова, а Египетская Марка евангелиста, Антиохийская Луку евангелиста, Греческая Андрея апостола, Русская земля великого Володимира, крестившаго ю; Москва же блажит и честит Петра митрополита, яко новаго чудотворца; Ростовская же земля Леонтия епископа своего. Тебе же, о епископе Стефане, Пермская земля хвалит и честит, яко апостола, яко учителя, яко вожа, яко наставника, яко наказателя, яко проповедника...»

Дикие пермяки не только не были опережены в Царстве Божием более древними христианскими народами, но даже имеют преимущество чести, как мы видели, по крайней мере в лице их апостола и создателя азбуки. Это великодушное отношение Епифания выявляет в истинном свете националистические заявления киевских писателей. Аналогичные, частично идентичные, размышления Нестора и Илариона могут быть истолкованы как проявление юной национальной гордости, как выражение скрытого грекофобства. Епифаний (или, вернее, сам Стефан, идею которого выражает его ученик) смирил себя и свое национальное сознание перед только что народившейся национальной идеей другого – и сколь малого – народа. Только теперь религиозное значение национальной культуры, явленное в трудах святых Кирилла и Мефодия и унаследованное Русью, получает глу-

бокий универсальный смысл. Каждый народ, сколь бы мал он ни был, имеет свое собственное религиозное призвание и свои особые дары. В Царстве Божием нет привилегированных народов или мессианских наций. Идеальный образ «скорбящей Пермской Церкви», задуманный в духе онтологического реализма, дает метафизическое обоснование национальной идее. Только русские мыслители XIX века (славянофилы и Владимир Соловьев) разовьют и философски укрепят идею святителя Стефана – идею Древней Руси, искаженную в Москве XV столетия византийской мечтой об универсальной христианской империи.

Возвращаясь от идей святителя Стефана к его служению, должны признать, что национальная Пермская Церковь оказалась Церковью без будущего. Она просуществовала менее двух столетий. Пермяки, даже после обращения, остались на столь низком культурном уровне, что не смогли оценить и сохранить драгоценное наследие Стефана – свой национальный язык. В ходе русской колонизации они были русифицированы, так же как и родственные им другие финские племена по всей территории России. С другой стороны, московское правительство и Церковь, настроенные националистически, не могли понять идею святителя Стефана и не одобряли его деятельности. В XVI столетии пермский язык богослужения был заменен славянским.

VIII. Русская Фиваида

ПРЕПОДОБНЫЙ Сергий вошел в историю Русской Церкви, окруженный сонмом своих святых учеников [a]. Одни из них остались местно чтимыми в созданной им Лавре, другие достигли общерусского почитания. Из лаврских святых только Никон, преемник Сергия в игуменстве, встает перед нами в отчетливом облике под пером Пахомия Серба. В этом Сергиевом ученике, как и в учителе, любовь к безмолвию борется с долгом социального служения. Он то слагает с себя на годы тяжелый игуменский сан, то является образцовым хозяином, строителем монастыря после пожара Едигеева разорения (1408). Он же полагает начало крупному вотчинному хозяйству монастыря, принимая те дарственные села от благочестивых мирян, которые при жизни своей не хотел иметь нестяжательный Сергий [b].

Одиннадцать учеников преподобного Сергия стали, в большинстве случаев еще при его жизни, основателями монастырей. Они распространили духовное наследие преподобного Сергия в разные концы Русской земли, и русские историки приравнивают это цветение монашества к древнему «раю» монахов Египетской Фиваиды. Троицкая лавра, в первом поколении Сергиевых духовных чад, сделалась центром духовного излучения огромной силы. Правда, уже в следующем поколении богатый, осыпанный милостями моковских государей, тесно связанный с великокняжеской столицей монастырь перестает давать и святых, и новые монашеские колонии. Но многие из основанных ими обителей, в свою очередь, сами становятся центрами излучения, духовными метрополиями. Через них живая преемствен-

[a] SMOLITSCH I. Das Altrussishe Mönchtum 11-16 Jahrhunderts. Würzburg, 1940. P. 79ff.

[b] Имеется только одна дарственная грамота со времен преп. Сергия, которая сохранилась в архивах Свято-Троицкой лавры.

ность, идущая от преподобного Сергия, сохраняется в русской святости по крайней мере до конца XV столетия.

Этот духовный поток из Троицкого монастыря бежит по двум направлениям: на юг, в Москву, в ее городские и подмосковные монастыри, и на север, в лесные пустыни Заволжья. Значение этих двух направлений не только географическое: с ними связано, как увидим впоследствии, раздвоение двух основных путей русской духовной жизни.

Оставляя пока в стороне московское монашество и московский тип святости, заметно возобладавший с конца XV века, займемся северными пустынножителями и киновитами из числа учеников преподобного Сергия. Прежде всего, встречаемся с величайшим подвижником – святым Кириллом Белозерским, который был реальным связующим звеном между преподобным Сергием и северным монашеством. Святой Кирилл не принадлежал к непосредственным ученикам преподобного Сергия; он не жил в Свято-Троицком монастыре. Но на самом деле он испытал влияние преподобного Сергия; был его «собеседником» в буквальном смысле этого слова. Некоторые другие из числа более старших Сергиевых собеседников также основали монастыри и обители на Севере: святой Ферапонт (соратник святого Кирилла), святой Дмитрий Прилуцкий (близ Вологды), святой Стефан Махрищский, с которым мы встречались в один из драматических поворотов в жизни преподобного Сергия и еще встретимся в житии святого Кирилла. Но никто из них не может сравниться со святым Кириллом по историческому значению.

Его житие было составлено тем же странствующим сербом Пахомием, посвятившим свое перо похвале русским святым[a]. Он всегда писал по заказу какого-либо высокопоставленного покровителя, князя или епископа. На этот раз заказ исходил и от Московского князя Василия II, и от митрополита. Можно было бы ожидать чисто риторического сочинения, но нас ждет приятный сюрприз. Обилие биографических подробностей, предоставленных очевидцами, непосредственными учениками святого, игуменом Кассианом и святым Мартинианом, делают этот труд Пахомия необычайно интересным и содержательным агиографическим сочинением.

[a] Яблонский В., ред. Пахомий Серб и его агиографические писания. Петербург, 1908.

Природный москвич (1337-1427), Кузьма (таковым было мирское имя святого Кирилла), осиротев после смерти обоих родителей, был взят в дом к знатному родственнику, боярину Тимофею Вельяминову, одному из крупнейших сановников Москвы. Кирилл служил своему господину казначеем, управляя его имением. Очень рано он почувствовал влечение к монашеской жизни, но мог удовлетворить его, только совершая паломничества в монашеские обители и пытаясь подражать их жизни в миру. Его благодетель не соглашался отпустить его. Таковы были древняя тяжесть боярской власти и всеобщий страх вызвать его гнев, что ни один игумен не решался постричь Кузьму. Наконец нашелся избавитель в лице преподобного Стефана Махрищского. В одну из побывок преподобного Стефана в Москве Кузьма в слезах умолял исполнить желание его сердца, и после некоторых колебаний преподобный Стефан облек его в монашескую рясу (что означает первую ступень иноческого посвящения — рясофор). Вельяминов разгневался и обрушил на игумена обвинения и оскорбления. Преподобный Стефан, однако, не выдал молодого монаха, в то время как жена боярина способствовала общему примирению.

Преподобный Стефан поместил юношу в самый большой монастырь в Москве, а именно в Симоновский, незадолго до того основанный самим преподобным Сергием, где игуменом был поставлен его племянник Феодор. Он же и посвятил Кузьму во вторую ступень монашеского звания под именем Кирилла.

Начинаются иноческие труды: пост, молитва, работа в пекарне и на кухне. Бесы пугают ночными стуками и видениями, хотя большая часть его ночей заполнена чтением Псалтыри и совершением поклонов. Он жил в келье старца Михаила, у которого находился в полном послушании. Это первое из сохранившихся русских житий, где подчеркивается значение послушания. Преподобный Феодосий и Сергий были вольны искать собственные духовные пути, и послушание входило в их монашескую жизнь лишь как следствие Студийского устава, что не являлось точным выражением избранного ими духовного направления. Характерно, что послушание, наложенное на Кирилла, требовало не усиления его аскетического рвения, наоборот — умерения. Старец запретил Кириллу поститься сверх сил; он заставил его вкушать пищу не единожды в три-четыре дня, как того он хотел, а

каждый день вместе с братией в трапезной, лишь не до сытости. Тем не менее Кирилл находит возможность изнурить себя: после ночной молитвы он едва не падает от голода. Одним из тяжелейших испытаний для него была работа в пекарне и на кухне. Он проводил там целые ночи и, глядя на огонь в печи, размышлял об огне вечном: «Терпи, Кирилл, дабы сим огнем избежать тамошнего»[31]. Девять лет провел он в этом служении, затем получил краткую передышку, которую провел, переписывая книги в келье. Эта новая работа была ему более по сердцу. Он мечтал о пустыне и безмолвии и молился Божией Матери даровать ему возможность продолжить эти труды. Но вскоре был снова переведен на кухню, от которой не был освобожден даже после рукоположения в священники.

Кроме послушания и терпения, еще одна из добродетелей Кирилла заслуживает похвалу биографа; это дар умиления, так называли на Руси дар слез. Он не может даже хлеба вкушать без слез. И, совершенно неожиданно, к традиционному образу святого подвижника добавляется еще одна черта: для того чтобы избежать похвал и сопутствующей им гордости, он принимает на себя подвиг юродства. «Умалити хотя добродетель», он начал совершать некоторые действия и поступки, «подобные глумлению и смеху». Мы не знаем, в чем заключались эти поступки, за которые настоятель посадил его на сорок дней на хлеб и воду. Кирилл повторил свой проступок, и наказание продлилось до шести месяцев. Юноша только радовался, что постится не по своей воле, и настоятель был обезоружен таким смирением и тотчас понял мотивы его юродства. Это странное сочетание смирения и дерзкого неповиновения типично для этого вида восточного благочестия — юродства Христа ради. У Кирилла, однако, это был лишь временный подвиг.

К этим годам относятся и встречи с преподобным Сергием. Бывая в Симонове у своего племянника, почитаемый игумен, к удивлению Феодора и братии, прежде всего заходил в пекарню и беседовал с Кириллом часами «о пользе душевной». Эти визиты, по-видимому, не были часты, но влияние преподобного Сергия передавалось через монахов Симонова монастыря и настоятеля. Мы видим, однако, по некоторым вышеупомянутым деталям, что общая атмосфера Симонова монастыря была более суровой, чем атмосфера Троице-Сергиевой обители; здесь более

строго соблюдался авторитет канона и начальства. Для Кирилла это была хорошая школа дисциплины, которая пригодилась ему впоследствии при устройстве монашеского общежития в основанном монастыре.

Когда архимандрит Феодор был избран архиепископом Ростовским, Кирилл на короткое время был поставлен на его место. Однако любовь к уединению была сильнее общежития. Он немедленно оставляет настоятельство и затворяется в келье. К нему стали стекаться люди, ища духовного руководства, и зависть нового архимандрита заставляет его покинуть монастырь. Некоторое время он «безмолствует» в старом Симонове (в Москве), помышляя уединиться «далече от мира». Имея особое усердие к Божией Матери, он не осуществлял своего желания до тех пор, пока не увидел Ее в видении или, скорее, услышал Ее голос, утвердивший его в намерении: «Кирилл, изыди отсюда и иди на Белоозеро. Там тебе Я приготовила место, где можешь спастись». Отворив окно кельи, он увидел огненный столп на севере, куда призывала его Пречистая.

Симоновский монах Ферапонт, уже побывавший на Белоозере, сопровождает Кирилла в его путешествии. После многих дней странствия по девственным густым лесам, окруженным со всех сторон водой, Кирилл узнал показанное ему Богоматерью «зело красное» место. Он воздвигает там крест на месте будущего храма.

Первые стадии становления Кириллова монастыря во многих деталях напоминают житие преподобного Сергия. Ферапонт, аналогично тому, как это случилось и с братом Сергия, не смог вынести «тесной и жестокой» жизни и устроил себе монастырь в 15 верстах от Кириллова. Не то чтобы новое место было менее диким, «но несогласни обычаи бяху у них [Кирилл бо тесное и жестокое хотяше, Ферапонт пространное и гладкое]».

Кирилл остался один в пустыне. Его труды протекали не без опасностей, хотя его биограф не упоминает ни зверей, ни бесов, которые наверняка там присутствовали. Раз его сонного чуть не задавило упавшее дерево. Расчищая бор для огорода, он запалил хворост и устроил лесной пожар. Его спасение в каждом из этих случаев приписывается чуду. После первого случая Кирилл молился Богу, чтобы «отнят был у него сон». Эта молитва была услышана, и он целые ночи мог пребывать без сна. Спу-

стя некоторое время появились первые ученики: два крестьянина из соседних деревень и три постриженных монаха из Симонова монастыря. На этом этапе возникли новые опасности, уже со стороны не природы, а злых людей. Один боярин подослал шайку разбойников, для того чтобы они разграбили монашескую обитель; он был убежден, что бывший архимандрит Симонова монастыря принес с собой много денег. Еще раньше соседский крестьянин пытался поджечь келью Кирилла. В жития святых XV и XVI веков мы постоянно встречаемся с нападениями на отшельников со стороны местных землевладельцев — крестьян и бояр. Обыкновенно мотивом является страх поселенцев лишиться земли, которая по княжескому указу может быть передана в дар монастырю. Такие опасения были небезосновательны.

Маленькая деревянная церковь в новом монастыре была освящена во имя Успения Божией Матери — знак особого почитания Богоматери самим основателем, но и связей с Москвой, где то же самое имя носили главный собор в Кремле и церковь в Симонове. В своем монастыре преподобный Кирилл осуществил строгое общежитие, как оно практиковалось в сергиевых обителях; быть может, у Кирилла устав соблюдался крепче, чем в других местах. Все, что братия получали от мирских — дары или письма, они должны были нести к игумену; даже за водой для питья должны были приходить в трапезную. В кельях не разрешалось держать ничего, кроме икон, книг и воды для умывания. Особое внимание обращалось на сложный чин молитвы и пения в церкви, по Иерусалимскому уставу, или уставу обители преподобного Саввы, который со времен митрополита Киприана (1376-1406) заменил в России более древний Студийский. И в стоянии, и в передвижениях по храму, в поклонах перед иконами или Евангелием, требовалось соблюдать строгие правила. Сам Кирилл восхваляется за то, что никогда не позволял себе прислониться к стене или посидеть во время длинных церковных служб: «ноги его были, как неподвижные столпы». Все совершалось по чину, «по старчеству», в молчании: и в церкви, и в трапезной. Однажды он сделал выговор ученику своему, святому Мартиниану, который после трапезы зашел в келью к другому брату «за орудием». Мартиниан, улыбаясь, пытался оправдаться: «Пришедшу ми в келью, ктому не могу изы-

ти» (придя в свою келью, уже не могу ее оставить). Кирилл поучает его: «Сице твори всегда. Первее в келью иди, и келья всему научит тя». В другой раз, увидев румяное лицо любимого ученика Зеведея, он укоряет его за «непостническое, мирское лицо, паче упитивающихся». Призывая к посту, Кирилл, тем не менее, на трапезе всегда предлагает монахам три блюда («три снеди»). Посещая кухню («поварню»), он заботится, чтобы братия имели «утешение», и сам помогает поварам. Но мед и другие хмельные напитки (на Руси того времени это означало пиво и импортные вина) были изгнаны из монастыря. Эта особенность Кириллова устава была перенесена также и в знаменитый Соловецкий монастырь. Но, вообще говоря, не суровость, а уставность — вот что отличает жизнь в монастыре святого Кирилла.

Сам игумен ходит, как и преподобный Сергий, в «разодранной и многошвенной рясе» и так же кроток по отношению к своим обидчикам, всегда прощая их. Ненавидящему его иноку он говорит: «Все соблазнились обо мне, ты один истинствовал и понял, что я грешник». Он был таким же любителем бедности («нестяжателем»), как и преподобный Сергий. Он не позволял монахам ходить к мирянам за милостыней во время голода. Они должны были надеяться на помощь с небес: «Если Бог и Пречистая забудут нас на этом месте, то что еще оставаться в здешней жизни?» Он отклонял все дарственные села, предлагаемые ему князьями и боярами с принципиальным обоснованием: «Аще села восхощем держати, болми будет в нас попечение, могущее братиа безмолвие пресецати». Однако от приносимой в монастырь милостыни он не отказывается. Более того, сохранившиеся в архиве Кириллова монастыря грамоты показывают, что святой иногда должен был уступать просьбам благодетелей или братии и что монастырь еще при его жизни начал приобретать землю. Бедный при нем монастырь не мог развивать широкой благотворительности, но во время голода он кормит голодающих. Святой Кирилл настаивал на служении любви, о ней говорят его многочисленные чудеса.

О внутренней, духовной жизни святого мы знаем чрезвычайно мало. Нет данных, позволяющих считать его мистиком. Можно отметить лишь его усердное почитание Богоматери и дар постоянных слез как две индивидуальные черты его религиознос-

ти. Он находился между мистическим и обрядовым направлениями своего времени. Будучи более искусным практиком-организатором, чем преподобный Сергий, он уступает ему в обилии духовных даров.

Мы располагаем тремя письмами святого Кирилла к князьям – сыновьям Димитрия Донского, которые являют игумена как мудрого советника мирян, не знающего ни подобострастия, ни страха перед земными властителями. Одно из этих писем, содержащее не только правительственную, но и социальную программу, мы уже цитировали во второй главе[a]. Приведем несколько отрывков из другого письма великому князю Московскому Василию I. Во вступлении игумен подчеркивает ответственность верховной власти и таящиеся в ней опасности: «Аще кто от бояр согрешит, не творит всем людям пакость, но токмо себе единому; аще ли же сам князь, всем людем, иже под ним, сотворяет вред... Возненавиди, господине, всяку власть, влекущую тя на грех... и не возвышайся, господине, временною славою... мал же убо и краток сущий зде живот и с плотию сопряжена смерть».

Затем он приступает к основному – ссоре великого князя с Суздальскими князьями, которые были вынуждены из-за агрессивных действий Москвы искать защиты у татар.

«Да слышел есми, господине князь великий, что смущение велико между тобою и сродниками твоими князми Суждальскими. Ты, господине, свою правду сказываешь, а они свою, а в том, господине, межи вас крестьяном кровопролитие велико чинится. Ино, Господине, посмотри того истинно, в чем будет их правда пред тобою, и ты, господине, своим смирением поступи на себе, а в чем будет твоя правда пред ними, и ты, господине, за себе стой по правде. А почнут ти, господине, бити челом, и ты бы, господине, Бога ради, пожаловал их, по их мере; занеже, господине, тако слышел есмь, что доселе были у тебе в нужи, да от того ся, господине, и возбранили. И ты, господине, Бога ради, покажи к ним свою любовь и жалованье, чтобы не погибли в заблужении в Татарских странах, да тамо бы не скончались. Занеже, господине, ни царство, ни княжение, ни иная каа власть не может нас избавити от нелицемернаго суда Божия...»

[a] См. с. 153-154 настоящего издания.

Как мы видим из этого и других писем святого Кирилла, твердая, хотя и кроткая независимость по отношению к сильным мира сего характеризует как преподобного Кирилла, так и всю его школу.

Вскоре после смерти преп. Кирилла его завет о нестяжательности был нарушен. Его монастырь стал богатейшим вотчинником Северной Руси, соперничая с Троице-Сергиевым. Одним из показателей высокой культуры и богатства Кириллова монастыря была богатая библиотека. Сохранился ее каталог, составленный в конце XV века. Это первый известный каталог древнерусской библиотеки. Он насчитывает около 400 томов, все — религиозного содержания. Несмотря на быстрый рост богатства, в Кирилловой обители сохранились общежитие и строгая уставность, по меньшей мере, до середины следующего столетия, когда религиозная жизнь в Троицком монастыре находилась в полном упадке. Вот почему Кириллов монастырь, а не Сергиев, явился в XV и XVI веках центром излучения живой святости параллельно с основанием новых монашеских колоний.

На протяжении столетия весь русский Север, до того времени совершенно пустынный и дикий, покрылся отшельническими хижинами и монашескими скитами. В XV веке возникают четыре крупных центра монашеских поселений. Первый образовался вблизи Кириллова монастыря на Белом озере. Друг и сподвижник Кирилла — преподобный Ферапонт основал свой монастырь в 15 верстах от него. Вторым настоятелем здесь был святой Мартиниан, любимый ученик и келейник святого Кирилла, долгое время игуменствовавший и у Троицы-Сергия. Ферапонтов монастырь с его фресковой росписью мастера Дионисия является драгоценнейшим музеем русского искусства. Стены и башни этого монастыря, равно как и Кириллова, разросшегося со своим посадом с течением лет в город Кириллов, наиболее живописные архитектурные ансамбли Древней Руси. Но в XV столетии это была святая земля пустынножителей. Вокруг больших обителей возникали скиты и хижины отшельников, учившихся безмолвию и хранивших нестяжание как один из главных заветов преподобного Кирилла.

Вторым центром заволжского подвижничества, не связанным непосредственно с преподобным Кириллом, стала южная округа Вологодского уезда — обширный и глухой Комельский лес, пе-

реходящий в костромские пределы. Многие его малые лесные речки дали свое имя святым, селившимся здесь, и обителям, ими основанным. Речки Обнора и Нурома дали приют Павлу Обнорскому и Сергию Нуромскому, двум ученикам преподобного Сергия. Павел Обнорский, великий любитель безмолвия, именовавший безмолвие матерью всех добродетелей – образец совершенного отшельника, редкого на Руси. Годами он не имел даже хижины для укрытия, но жил в дупле дуба. Сергий Нуромский, его сосед и тоже большой пустыннолюбец, нашел его однажды в обществе медведя и других зверей, кормящим птиц, которые сидели на его голове и плечах. Один этот образ оправдывает имя Фиваиды, данное русским агиографом А. Н. Муравьевым северному русскому подвижничеству. Но сам Павел не смог противостоять давлению учеников и основал общежительный монастырь, который после его смерти расширился и разбогател.

Третьим духовно-географическим центром святой Руси был Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере. Узкое и длинное, до 70 верст в длину, это озеро связывает своими водами Вологодский и Белозерский край. Вдоль его берегов шла дорога из Москвы и Вологды в Кириллов. На скале («на камне»), поднимающейся из волн довольно бурного озера, был построен монастырь. Его история была написана в конце XV века великим учителем нестяжания старцем Паисием Ярославовым, другом Нила Сорского. Первый известный нам по имени игумен Дионисий был пришелец с Афона, в княжение Димитрия Донского. Его ученики основали обители на берегах многих рек, впадающих в Кубенское озеро. Некоторые из этих монастырей, в свою очередь, стали метрополиями. Один из них, Глушицкий, основанный святым Дионисием, в течение столетия после смерти своего основателя продолжал давать святых и устраивать новые монастырские колонии. В середине XV века игумен Кирилловский Кассиан, из учеников преподобного Кирилла, стал настоятелем Спасо-Каменного монастыря, соединив русскую традицию преподобного Кирилла с греческой традицией святой горы Афон. Одним из его учеников был юный князь Заозерский Андрей, постригшийся под именем Иоасафа и скончавшийся спустя пять лет. Несмотря на свою молодость, он оказался великим нестяжателем и мистиком.

Соловецкий монастырь, расположенный на острове в Белом море, был четвертой по значению обителью Северной Руси — форпостом христианства и русской культуры в суровом Поморье, в «лопи дикой», намного опередившим и затем направлявшим общий поток русской колонизации. Один из его двух святых основателей, Савватий, был выходцем из Кирилловой обители; другой, Зосима, пришел из Валаама (острова на Ладожском озере). Последний принес с собой западную, Новгородскую, традицию. Московский юг и Новгородский запад скрещиваются в Соловках — в происхождении иноков и даже в именах храмов (Успения и Спасителя). Преп. Зосима и Савватий выдержали необычайно суровую жизнь на полярном острове. Но Зосима, будучи настоящим организатором нового монастыря, предстает не только аскетом, но и рачительным хозяином, определившим на века характер северной обители. Соединение молитвы и труда, сельскохозяйственного и даже промышленного, религиозное освящение культурного хозяйствования отмечают Соловки и XVI, и XVII веков. Богатейший землевладелец русского Севера, с конца XVI века военный страж русских берегов (первоклассная крепость), Соловки и в XVII веке не перестают давать Русской Церкви новых святых.

Указанные четыре главных центра духовного лучеиспускания не исчерпывают, конечно, святой Руси XV века, этого золотого века русской святости. Влияние преподобного Кирилла распространялось также и на запад. Но можно назвать множество имен, не связаных непосредственно с обителями преподобных Сергия и Кирилла. Особенно значителен круг святых новгородских, связанный неразрывной традицией с древними, домонгольскими временами. Преподобный Савва Вишерский основал монастырь в семи верстах от Новгорода и, среди прочих аскетических подвигов, преподал, насколько мы знаем, первый пример русского столпничества в настоящем смысле слова. Нам неизвестны подробности его образа жизни. Безусловно, он не стоял на каменном столпе, как его восточные и греческие предшественники; использовал какую-то деревянную конструкцию, если не просто дерево. Нельзя утверждать, что он никогда не покидал своего «столпа». Более вероятно, что он проводил там большую часть дня и ночи в молитве, как и преподобный Серафим на камне в XIX веке. Преподобный Савва Столпник остает-

ся уникальной фигурой в русской агиографии, но, возможно, его пример нашел подражателей, оставшихся без биографов.

Многие иноки уходили из монастырей в «пустыню» и строили крошечные хижины, в которые поселялись в одиночестве или совместно с другими; питались «от земли и от деревьев», то есть кореньями и плодами. Они назывались столпниками, поскольку строили свои хижины на сваях, забитых в землю («столпах»)[a].

Савва Вишерский был святым новгородским. Известнейший из псковских святых – преподобный Евфросин, создатель Елеазарова монастыря. О нем рассказано в его житии, что, проникнутый убеждением в мистическом значении вопроса о двоении или троении «аллилуйя», который волновал тогда псковское общество, преподобный Евфросин предпринял путешествие в Грецию и вернулся оттуда горячим сторонником двукратного «аллилуйя». Евфросину остался неизвестным тот факт, что в самой Греции существовали различные традиции в пении «аллилуйя». Как известно, этот вопрос сыграл значительную роль в великом расколе, который произошел в Русской Церкви в XVII веке. Житие преподобного Евфросина, подкрепляющее точку зрения старообрядцев, является одним из самых ранних признаков обрядовой тенденции московской религиозности.

При изучении духовных течений северного подвижничества встречаемся с двумя затруднениями: во-первых, большинство житий северных святых остаются неизданными; во-вторых, они невыгодно отличаются от московской группы скудостью содержания и чрезмерной общностью характеристик. Однако, благодаря исследованиям А. Кадлубовского, можем заглянуть в недоступные нам рукописи, со страниц которых встают образы великих святых, некогда чтимых всей русской землей и почти забытых в последние столетия русской государственности.

Все эти северные, «заволжские» группы подвижников явственно хранят в наибольшей чистоте заветы преподобных Сергия и Кирилла: смиренную кротость, нестяжание, любовь и уединенное богомыслие. Эти святые легко прощают и оскорбителей своих, и разбойников, покушающихся на монастырское имущество. Святой Дионисий Глушицкий даже улыбается, услышав о похищении монастырских коней. Нестяжание – в самом стро-

[a] Герберштейн С. Записки о московитских делах. Петербург, 1908.

гом смысле не только личного, но также и монастырского отказа от собственности — общий идеал жизни. Святой Дмитрий Прилуцкий вблизи Вологды (как и Дионисий Глушицкий) отказывается даже от милостыни мирянина, предложив ему отдать на питание своих рабов, страждущих «жаждою и наготою». Так же отвергает дары князя святой Иоасаф: «Злату и сребру несть нам треба». Разумеется, полная нестяжательность есть идеал, от которого поневоле отступают даже самые строгие подвижники. По смерти святого основателя его монастырь богатеет; но, даже изменяя заветам святого, он, по крайней мере, хранит память о них для будущих поколений.

В вопросе о нестяжании следует четко различать идеал и действительность. Идеал отображен в житиях святых; действительность — лучше всего в юридических документах: дарственных грамотах, купчих и т. п. Русские историки, в частности Ключевский, провели подробное исследование экономической роли монастырей в колонизации Северной Руси. Они пришли к выводу, что монастырь был важнейшим фактором в экономической экспансии. Монастырское землевладение превосходило все прочие категории землевладения, будь то княжеское, боярское или свободных крестьян. Правду сказать, только отшельники практиковали абсолютное нестяжание. Общежительные монастыри, живущие плодами собственного труда в необитаемой лесной глуши («пустыне»), по необходимости становились земледельческими общинами. Преподобные Сергий или Кирилл могли заставить своих учеников голодать в ожидании чуда. Большинство игуменов, вышедших даже из среды их непосредственных учеников, считали своим пастырским долгом печься о прокормлении братии.

Для того чтобы защитить свои огороды или пашни от захвата мирянами (боярами), они ездили в Москву или в другие княжеские резиденции и добывали грамоты на владение большими участками пустынных, по большей части поросших лесом, земель с правом полного их использования. Когда вокруг монастыря селились свободные крестьяне, чтобы иметь возможность удовлетворять духовные нужды, появилось сильное искушение заставить их работать на монастырских землях. Княжеские грамоты отписывали вновь поставленные деревни монахам, то есть давали право требовать от крестьян выполнения различных работ и

уплаты податей. Так монашеская община превращалась в общину земледельцев, ставясь общиной управляющих; все или почти все работы осуществляли крестьяне, жившие на монастырских землях. Все классы общества – князья, бояре, рядовые дворяне, крестьяне способствовали накоплению монастырского богатства, движимые сильнейшим религиозным мотивом – заботой о посмертном спасении души. В средневековой Руси, как и в Западной Европе, монастыри почитались мирянами прежде всего как места вечного молитвенного поминовения. Разумеется, за литургическое поминовение следовало платить определенную сумму денег или, при натуральном хозяйстве, приносить дары земли. Существовала определенная шкала цен на различные формы поминовения в зависимости от их эффективности. Таким образом, на протяжении веков во владения монастырей, в том числе основанных нестяжателями, поступило огромное количество земли. За Кирилловым монастырем в 1582 году числилось до 20 000 десятин пашни, не считая пустырей и леса. Даже обитель, основанная Павлом Обнорским, отшельником, жившим в дупле липы, в 1489 году получила во владение участок в 30 квадратных верст с четырьмя деревнями, а полвека спустя она уже владела 45 деревнями и починками[a].

Но вернемся к благословенным временам монашеской нестяжательности в начале XV века. Тогда нестяжание было реальностью, а вместе с ним и независимое отношение к мирской власти. Вторая черта северных святых иноков, отличающая их от южных, московских, – полная независимость от мира, которая давала святому дерзание судить мир. Его обычные кротость и смирение не мешали выступать обличителем, когда грешником являлся кто-либо из сильных мира сего. Это осталось характерной чертой кенотического типа русского святого. Преподобный Кирилл, оставивший отеческие поучения Московским князьям, отказался посетить князя Георгия, сына святого Дмитрия Донского. Он говорит: «Не могу чин монастырский разорити», запрещающий иноку покидать свой монастырь[32].

Преподобный Мартиниан, ученик святого Кирилла, напротив, появляется в Москве, в хоромах Василия II, чтобы обли-

[a] Ключевский В. О. Курс русской истории. Москва и Петербург, 1904-1922; 2-е изд. 5 т., Москва, 1937. Т. 2. С. 281 и след.

чить великого князя, заключившего в оковы боярина вопреки данному им слову. Автор жития заканчивает эту историю поучительным выводом: «Не убоялся казни ниже заточения, ниже имением отъятия, или власти разрушения, но помянул Иоанна Златоустаго, глаголюща, яко прещение царево ярости львови уподобися. Шед обличи; не токмо же обличи, но и запрещение [отлучение от причастия] положи». Третий игумен северной группы, Григорий Пельшемский, обличает князя Георгия Димитриевича и его сына Шемяку, убедившись, что они неправдою захватили великое княжение. Впрочем, эти столкновения с миром, как и всякий выход в мир, редки и исключительны. Северный подвижник жаждет, прежде всего, безмолвия.

Жития весьма скупо говорят о внутренней жизни святых. Все же А. Кадлубовскому удалось сделать очень ценные наблюдения. Из кратких отдельных формул или оборотов речи, встречающихся в этих памятниках, не совсем обычных в русской агиографии, но навеянных греческой аскетикой и аскетикой древнего Востока, можно сделать некоторые выводы: 1) Внешняя аскеза, при всей суровости жизни, подчинена внутреннему деланию, на котором сосредотачивается все внимание. О святом Дионисии, например, говорится: «Еже николиже праздну духовнаго делания обрестися». 2) Это «духовное делание» изображается как очищение ума и молитвенное единение с Богом. «Сотвори ум твой единаго Бога искати и прилежати к молитве... размышлей, ищи Царства Небеснаго, где Христос есть», – учит святой Дионисий. А ученик его, Григорий Пельшемский живет, «в вышних свой ум вперяя и сердце свое очищая от всех страстных мятеж». 3) Наконец, в редких случаях это духовное делание изображается в терминах умной молитвы, известной в практике греческих исихастов. Их значение становится понятным лишь в свете доктрины, в полноте раскрытой на Руси Нилом Сорским. Так, о Павле Обнорском его биограф говорит: он жил, «зрительное очищая и свет Божественнаго разума собирая в сердце своем... и созерцая славу Господню. Тем сосуд избран бысть Святому Духу». Те же слова дословно повторяются в более позднем житии святого Иоасафа Каменского.

Справедливость требует отметить, что оба последних жития, с точной формулировкой умного делания, составлены в XVI веке, после трудов Нила Сорского. Тем не менее мы решаемся ут-

верждать, с высокой долей вероятности, непрерывность духовной, мистической традиции, идущей от преподобного Сергия к Нилу. Видения небесного мира, характеризующие северных подвижников, могут только укрепить нас в этом убеждении: таковы видения преподобного Кирилла (голос Богоматери) и явление Самого Христа преподобному Иоасафу.

Еще одно последнее наблюдение. Мистическое самоуглубление, бегство в пустыню не мешает северным подвижникам прославлять любовь как «главизну добродетелей». О ней проповедуют Дионисий Глушицкий и его биограф. О ней говорит Иоасафу явившийся Спаситель. И контекст, и разъяснения не оставляют сомнений в том, что эта любовь направлена не только к Богу, но и к человеку.

IX. Преподобный Нил Сорский

В Ниле Сорском (1433-1508) обрело свой голос безмолвное пустынножительство. Он завершает собой весь великий XV век, столь значительный в истории русской святости. Из всех древнерусских святых он один писал о духовной жизни и в произведениях своих оставил полное и точное руководство духовного пути. В свете его писаний скудные намеки древних житий северных пустынников получают свой настоящий смысл.

Как бы в расплату за это литературное наследство Нила, мы лишены его жития. Неизвестно даже, было ли оно когда-либо написано; предание говорит, что оно сгорело во время татарского разорения вологодских скитов в 1538 году. Преподобный Нил редко покидал свою пустыню для мира, не был вхож в княжеские дворцы; поэтому наши сведения о его жизни чрезвычайно скудны[a].

Дворянский род Майковых считает Нила Сорского в числе своих предков. Сам Нил, называющий себя «по реклу [прозвищу] Майков», добавляет: «поселянин», что указывает, вероятнее всего, на его крестьянское происхождение. Есть известие, что он был в миру «скорописцем», списателем книг. Во всяком случае, он рано постригся: «от юности моея», — пишет он. Очень важно, что преподобный Нил побывал на Афоне и «в странах ца-

[a] Фундаментальным трудом о преподобном Ниле Сорском является книга: Архангельский А. С. Преподобный Нил Сорский // ПДПИ. Т. 16. Спб., 1882. См. также: Гречев Б. Г. Преп. Нил Сорский и заволжские старцы // Богословский вестник. 1908. Т. 2. № 5. С. 57-82; Т. 3. № 9. С. 49-66, № 11. С. 327-343; 1909. Т. 2. № 5. С. 45-56; Lilienfeld, von. F. Nil Sorskij und seine Schriften: Die Krise der Tradition im Russland Ivans III. Berlin, 1963; Maloney G. A. The Spirituality of Nil Sorsky. Westmalle, 1964.

реградских», куда он ходил со своим учеником святым Иннокентием (Охлябининым). В XV веке сношения Руси с православным Востоком не были редки. Игумен Кассиан Спасо-Каменного монастыря два раза ездил в Константинополь по вопросу «о церковном исправлении». Известный старец Паисий Ярославов, живший в том же монастыре (ему предлагали Московскую митрополию, и он от нее отказался), и святой Нил в конце XV века считались столпами северного пустынничества и вместе с тем представителями греческой школы монашества. Некоторые его современники называли Нила учеником Паисия, который был старше его и, возможно, был его духовником. Если Паисий является адресатом двух писем Нила[a], то именно он, а не Нил, ставит канонический вопрос, на который Нил должен был ответить.

Преподобный Нил нигде не упоминает своих духовных учителей. Но они наверняка были, так как «умной молитве» нельзя научиться без старца; но, вероятно, его руководители находились не в России, а на Афоне. После своего возвращения из Греции он прожил некоторое время в Свято-Кирилловом монастыре: «близ монастыря сотворих себе келью». Однако в конце концов, спасаясь от мирских посетителей, Нил выбрал для своего скита лесное урочище на речке Соре верстах в 15 от Кириллова монастыря, который оставался центром монашеских колоний отшельников.

Историк литературы С. П. Шевырев, посетивший Нилову пустынь в середине прошлого века, так описывает ее природу: «Дико, пустынно и мрачно то место, где Нилом был основан скит. Почва ровная, но болотистая; кругом лес, более хвойный, чем лиственный... Трудно отыскать место более грустное и уединенное, чем эта пустыня...» Здесь построено было несколько хижин-келий вокруг деревянной церкви. Здесь прошла вся жизнь преподобного Нила — в одиночестве, нарушаемом иногда лишь докучливыми гостями из «мира». Преподобный Нил неохотно открывал им двери: «Отвращаеми же от мене не оставляют мене почитати, ниже престают стужати ми, и сего ради смущения бывают нам».

В 1489 году, когда Новгородский архиепископ Геннадий вел энергичную борьбу против ереси жидовствующих, он спраши-

[a] Архангельский А. С. Преподобный Нил Сорский. Послания № 7 и 8.

вал Ростовского архиепископа, нельзя ли побывать у него Паисию и Нилу, чтобы поговорить о ересях. Очевидно, это самые влиятельные имена среди заволжцев. Но по всему своему направлению, Нил и Паисий не могли проявить сочувствия к кострам и казням Геннадия. Оба старца присутствовали на соборе 1490 года, который осудил еретиков, но обошелся с ними довольно мягко. Дальнейшее известие о преподобном Ниле относится лишь к 1503 году. На Соборе в Москве, собранном по совершенно иному поводу, неожиданно «нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы черньцы по пустыням, а кормились бы рукоделием». Его поддержали белозерские пустынники. Руководители Собора были вынуждены срочно послать за Иосифом Волоцким, уже уехавшим с Собора, чтобы его авторитетом и энергией отстоять церковное землевладение.

Скончался Сорский пустынник в 1508 году. В некоторых рукописях сохранилось его потрясающее завещание ученикам, имеющее свой прецедент в завещании Киевского митрополита, грека Константина (†1159): «Повергните тело мое в пустыни — да изъядят е зверие и птицы; понеже согрешило есть к Богу много и недостойно погребения. Мне потщания, елико по силе моей, чтобы бысть не сподоблен чести и славы века сего некоторыя, яко же в житии сем, тако и по смерти. Молю же всех, да помолятся о душе моей грешной, и прощения прошу от вас и от мене прощения. Бог да простит всех».

Литературное наследие преподобного Нила состоит из нескольких посланий к ученикам — на темы духовной жизни — и обширного «Монастырского», или «Скитского», Устава в 11 главах[a]. Последнее название, данное издателями, ошибочно. Это не устав в собственном смысле, а систематический, почти исчерпывающий, несмотря на свою сжатость, трактат по православной аскетике. В рукописи он озаглавлен: «От писаний святых отец о мысленем делании, что ради нуждно сие и како подобает тщатися о сем». Ему предшествует более короткое «Предание старца Нила пустынника учеником своим», которое является своего рода назидательным и личным введением в данный

[a] Данный «Устав» был опубликован М. С. Боровковой-Майковой // ПДПИ. Т. 179. СПб., 1912.

предмет. Преподобный Нил – прекрасный писатель. В посланиях он раскрывается более с личной стороны, делясь и своим опытом, и горением любви. В Уставе он обнаруживает огромную начитанность в греческой мистической литературе и редкий на Руси дар систематического изложения.

При более близком рассмотрении Устав оказывается просто подборкой цитат. Но сам их выбор и связующее их обрамление выполнены столь искусно, что читатель даже не чувствует фрагментарности текста. Единая нить мысли нигде не прерывается. Нилов способ цитирования не является ни риторическим, ни украшательским, ни демонстрирующим ученость составителя. Нил стремится показать, что все его учение основывается на «божественных писаниях», а не на его собственных произвольных идеях.

В XV веке еще не существовало «Добротолюбия», знаменитой антологии аскетических и мистических трудов греческих отцов, которой в новые времена в России суждено было стать классикой. Но его отчасти заменяли для Нила сборники из древних аскетических писателей, составленные Никоном Черногорцем («Пандекты» и «Тактионы»).

Приведем список древних аскетических авторов, которых преподобный Нил называет по имени и которых обильно цитирует: Василий Великий, Макарий Египетский (IV век), Иоанн Кассиан, Нил Синайский (V век), Дорофей, Варсонофий (VI век), Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, Исаак Сирин (VII век), Симеон Стифат, Филофей Синайский (XI век), Петр Дамаскин (XII век), Григорий Синайский (XIV век). К этому списку из 14 авторов нужно добавить еще многие древние патерики, а также, возможно, и другие источники, теперь неизвестные, но могущие обнаружиться при дальнейших исследованиях. У Кассиана преподобный Нил мог научиться чувству меры, у своего синайского тезки – духу свободы, у Максима и Исаака – мистической традиции древних отцов, у Симеона и Григория – технике византийских исихастов и поэзии божественной любви. Напомним, что Древняя (Киевская) Русь знала только двух из этих 14 аскетических учителей: святого Василия Великого и преподобного Иоанна Лествичника. Все остальные представлены новыми переводами, принесенными из южнославянских стран на гребне великого мистического и литературного ренессанса XIV века.

Примыкая к традиции северного русского пустынножительства, преподобный Нил не был, однако, сторонником абсолютного отшельничества. Он считается основателем на Руси «скитской» жизни, средней между киновией и анахоретством. При всей созерцательности своего духовного склада, преподобный Нил предпочитал «средний путь: еже со единым или множае со двема братома жити», как советует и Лествичник. Хозяйство не связывает небольшой общины, соединенной церковной молитвой. Близость братьев дает возможность отношений, построенных на чистой любви: «брат братом помогает». Впрочем, служение преподобного Нила братии не имеет характера ни управления, ни учительства. Преподобный Нил не хочет быть игуменом или даже старцем. Свое «Предание ученикам» он адресует «братии моей присным, яже суть моего нрава: тако бо аз именую вас, а не ученики. Един бо нам есть Учитель...» В противоположность большинству духовных авторитетов преподобный Нил невысоко ставит человеческое руководство на путях духовной жизни, хотя и советует пользоваться «беседами разумных и духовных мужей». Однако признает, что ныне иноки «до зела оскудели» и трудно найти «наставника непрелестна». Это недоверие к монашескому послушанию сообщает учению преподобного Нила характер духовной свободы.

Разумеется, и преподобный Нил требует «еже по Бозе своея воли отсечения», называет «лихоимством» своевольные пути. Много раз в своих посланиях он жалуется на «извращения» своего времени, когда даже ревнители монашеского идеала, даже те, кто жил в монастырях под управлением игумена, заканчивают тем, что начинают жить по своей собственной прихотливой воле, а не по закону Божию. Не следует жить «тако безсловесно, яко же нецыи, и егда в монастыре с братиями мнящеся в повиновении, самоволием безсловесно пасутся, и отшельствие такожде творят неразумно, волею плотскою ведущеся и разумом неразсудным, не ведуще ни яже творят, ни о них же утверждаются»[a].

Как и для всех русских людей, понятие «божественных писаний» обнимает для преподобного Нила не только Божественное откровение (Библию), но также и все запечатленное в письменности церковное предание. Очевидно, что, когда он ссылается

[a] Архангельский А. С. Преподобный Нил Сорский. Письмо № 1.

на божественные писания в качестве руководителя в монашеской жизни и в умной молитве, имеет в виду не Библию, а аскетические труды отцов Церкви, начиная с IV века и заканчивая XIV, то есть почти что своими современниками. Однако, в отличие от преподобного Иосифа Волоцкого и других современников, преподобный Нил знает различия в авторитетности писаний: «Писания многа, но не вся суть божественна». Градации авторитета указываются в следующем личном послании: «Наипаче испытую божественныя писания, прежде — заповеди Господни и толкование их, и апостольския предания, таже жития и учения св. отец; и тем внимаю... и еже согласна моему разуму... преписую [переписываю] себе и тем поучаюся, и в том живот и дыхание мое имею». Далекий от презрения к человеческому разуму, но и не ставя его выше Священного Писания, преподобный Нил делает его орудием исследования Писания. Согласие между Писанием и разумом для него необходимое условие поведения: «Егда бо сотворити ми что, испытую прежде божественныя писания; и аще не обрящу согласующа моему разуму в начинание дела — отлагаю то, дондеже обрящу».

Преподобный Нил вносит критическое начало и в русскую агиографию, которой он занимался. В Кирилло-Белозерском и Троице-Сергиевом монастырях сохранились две рукописи, содержащие составленные им жития. В предисловии преподобный Нил указывает: «Писах с разных списков, тщался обрести правы и обретох в списках онех многа неисправленна и, елика возможно моему худому разуму, сия исправлях». Он просит прощения у читателя, если в его работе окажется что-нибудь, «несогласное разуму истины». К сожалению, агиографические труды преподобного Нила еще не исследованы, и мы не знаем, носила ли его критика только филологический или также и исторический характер. Его ученик Вассиан с большой энергией («сие, Иосифе, лжеши») опровергает обвинение Волоцкого игумена Иосифа в том, что старец Нил выкинул чудеса из святых писаний и не веровал в русских чудотворцев. Так преломлялись первые опыты критической мысли преподобного Нила в сознании консерваторов.

Свойственную ему широту и свободу преподобный Нил сохраняет и как учитель духовной жизни. И здесь необходима мудрая школа разума. «Без мудрствования и доброе на злобу бывает, ра-

ди безвремения и безмерия. Егда же мудрование благим меру и время уставит, чуден прибыток обретается... Время безмолвию и время немятежной молве; время молитвы непрестанныя и время службы нелицемерныя... Прежде времени в высокая не продерзати... Средний путь непадателен есть». Уважение к мере, ко времени и к среднему пути нисколько не делает учение преподобного Нила духовно средним и обедненным. Напротив, никто не поднимался выше его на Руси в теории духовного пути. Но этот путь определяется им как движение к цели, а не как заранее установленный набор аскетических подвигов. Вот почему для него существенны не только время и мера, но и личная природа, личное призвание: «Кийждо вас подобающим себе чином да подвизается».

Не следует думать, что преподобный Нил ведет своих учеников легким путем. И его путь есть путь аскезы. Его «Скитский Устав» является классическим трудом по аскетике. Из одиннадцати глав только полглавы посвящается «умной молитве», хотя в предисловии объявляется, что обучение этой молитве составляет тему данной работы. Но преподобный Нил осознает опасности, таящиеся в отделении мистической жизни от аскетической. Между прочим, в старославянском и древнерусском языках оба греческих слова — «аскетический» и «мистический» — не были ни усвоены, ни адекватно переведены: выражение «духовная жизнь» охватывало оба аспекта в их нераздельности.

Трактат преподобного Нила был первым полным изложением на русском языке аскетического учения древних отцов. Он не оригинален ни по своим идеям, ни по практическим рекомендациям. Те, кто читал «Лествицу божественного восхождения» преподобного Иоанна Лествичника, принадлежащую к ранним переводам духовной литературы на славянский язык, найдут для себя мало нового в десяти с половиной главах Нилова труда по аскетике. Однако перевод преподобного Нила свободный и творческий. Он старается быть ясным и увлекательным, никогда не скучен, даже в схоластических определениях, заимствованных из греческих источников. Единственный бросающийся в глаза недостаток его сочинения — и это относится почти ко всем русским авторам древнего периода — это отсутствие какого-либо порядка или системы. Мистический опыт, составляющий основу духовной жизни, для которого аскеза является толь-

ко подготовкой и путем, естественно было бы рассматривать в самом конце. Вместо этого мы находим его во второй главе «О борении нашем», где эта конечная цель рассматривается как одно из средств в аскетической борьбе против греха. Таким образом, уже во второй главе преподобный Нил раскрывает священный секрет, а все последующее изложение, содержащее множество превосходных аскетических исследований и рекомендаций, воспринимается как спуск с мистической горы Фавор.

Рассмотрим несколько пунктов аскетического учения преподобного Нила, являющихся классическими как для греческой, так и для русской духовности. Первая глава «О различии еже на нас мысленныя брани, победы и побеждения и еже тщаливо противитися страстем» дает психологический анализ греха от его зарождения в человеческой душе до полного в ней укоренения. У Иоанна Лествичника (или, возможно, Филофея Синайского) преподобный Нил заимствует классификацию пяти последовательных стадий греха: «прилог», «сочетание», «сложение», затем «пленение» и, наконец, собственно «страсть». Для каждой стадии он дает греческое определение в переводе, выраженное в сложных философских терминах, и сопровождает его ясным толкованием на общедоступном языке. Например, «прилог» (prosbole) определяется сначала «по-научному» как «помысл прост или образ прилучившагося, новоявленне в сердце вносим и уму объявляющеся», а затем объясняется: «еже рещи просто кая либо мысль на ум человеку принесена будет».

В этом анализе западному читателю бросаются в глаза две особенности. Во-первых, греческий философский интеллектуализм в оценке корней греха. Грех начинается с «помысла», а не с желания, как это считается западной аскетической школой, начиная с блаженного Августина. Первая стадия греха — это просто появление идеи. Вторая — «сочетание» — это размышление о ней или «разговор» с ней по нашему свободному произволению («собеседование от произволения нашего»). И только на третьей стадии появляется греховное желание, с «принятием» помысла или наклонностью к нему души, и, конечно, оно остается на последних двух стадиях, отличающихся тем, что страсть является уже не временной или случайной победой греха, но привычным состоянием души. Вторая особенность, очевидно связанная с первой, — это удивительная мягкость в суждениях о

первых стадиях греха. Мы должны иметь в виду, что исходный «помысл» может быть любой идеей (вне Бога), приходящей нам на ум необязательно греховным образом. Для созерцательного мистика всякая идея, не содержащая в себе греха или даже полезная и необходимая для жизни, является греховной, если она становится между Богом и человеком. Но в самом ее появлении нет греха, поскольку это от нас не зависит.

Вторая стадия также не обязательно греховна. Наше «собеседование» с помыслом может быть «и похвально, если богоугодно разрешится», то есть когда мы стремимся «преложить его на благое». Удивительна терпимость по отношению к третьей стадии, несомненно греховной, так как здесь душа склоняется к явившемуся ей помыслу с удовольствием или с похотью. Но все, что преподобный Нил хочет сказать относительно стадии «сложения», — это следующее: «Если кто приял от Господа помощь отгонять помыслы, а между тем обленится и не радит отстранять их, то это уже для нас не безгрешно; если же он только новоначальный и немощный, то хотя бы сколько-нибудь собеседовал помыслу, однако, когда только опомнившись исповедуется Господу... то милосердие Божие прощает ему...» По-настоящему трудные стадии греха начинаются, когда человек «уже не борется против страсти». Но даже и последняя стадия, которая есть полное укоренение греха в человеке, не означает его вечного осуждения. Пока есть покаяние, есть и надежда. Состояние постоянного и привычного греха влечет за собой или раскаяние, пропорциональное его тяжести, или будущее мучение... А будущее мучение будет вызываться нашей неспособностью к раскаянию, а не тем, что мы поддались искушению. Мы должны понять, что поражение в борьбе само по себе не наказывается. «Аще бо се не было бы, не быша безстрастия без совершеннаго неции могли оставлениа получити»[33], — как говорит Петр Дамаскин. В данном случае, безусловно, присутствует некая снисходительность. Если же помысел заменим желанием как основой греха, то никакая стадия развития не может считаться безгрешной.

Другая глава, более теоретического и систематического содержания, — пятая глава «О восьми главных страстных помыслах» («О различии нашего борениа и победы на осмь начальнейших помысл страстных»). Это хорошо известный восточный набор: помыслы чревообъядения, блуда, сребролюбия, гнева, пе-

чали, уныния (лености), тщеславия и гордости. Они соответствуют семи смертным грехам в западном изложении. Восточное богословие не знает разделения на смертные и простительные грехи, и перечисленные грехи не называются грехами, а помыслами или злыми духами. Предполагается, что каждая страсть имеет своего (управляющего ею) демона (беса). В западной схеме (так называемой saligia) отсутствуют два из названных грехов – тщеславие и леность, но зато присутствует другой грех – зависть. Однако в этой систематизации грехов нет четких разграничительных линий. Латинский аскет Иоанн Кассиан ввел на Западе восточную схему, с которой познакомился во время длительного путешествия в Египет. С другой стороны, наиболее влиятельный аскетический писатель Востока Иоанн Лествичник рассматривает систему из семи грехов, вероятно заимствованную у папы Григория Великого, чьим учеником он, по-видимому, некогда был. Происхождение обеих схем до сих пор полностью не установлено, несмотря на тщательные исследования. Вероятно, что система, рассматривающая восемь грехов, была создана Евагрием (Египет, IV век); семь же смертных грехов впервые появляются в сочинениях папы Григория.

Преодобный Нил следует Евагрию, Нилу Синайскому и большинству греческих отцов. Перечисление грехов сопровождается практическими рекомендациями, как их преодолевать. Уныние является особым монашеским состоянием духовной депрессии, характеризуемое потерей энергии и отчаянием. Мрачное состояние, вызываемое одиночеством и отсутствием деятельности, рождает уныние, а оно порождает ощущение богооставленности. Хотя уныние отсутствует в западном перечне грехов, оно часто (чаще, чем на Востоке) описывается как часть мистического опыта («мрак души», по терминологии Иоанна Креста). На Востоке уныние также не считается простым грехом. «Не точию бо нам грешным, но и святым своим... такого Бог приносит духовнаго жезла от любве в преуспеание добродетелем». «Ничтоже бо иноку тако венци исходатайствует, якоже уныние, аще неослабно к божественному деланию нудится», – цитирует русский Нил Иоанна Лествичника.

Из других грехов, или помыслов, выберем еще несколько характерных, в толковании которых проявляется личность Нила. Они связаны, по большей части, с «социальной» стороной его

учения: это добровольная нищета или нестяжание. Анализируя жадность, он утверждает — в согласии с древними отцами, — что это «недуг отвну [против] естества», и поэтому «немног подвиг о сем внимающим себе со страхом Божьим». Однако, «егда же укрепится в нас, всех злейши бывает». Рассматривая гордость (мы, скорее, назвали бы этот грех тщеславием), он говорит о склонности среди монахов того времени к хвастовству и рисует картину, почерпнутую прямо из жизни. Они кичатся, «еже от места имя мети добрейша монастыря, и множайшей братии... доброгласием пения, или доброречием... Иинии же хитростью рукоделия вземлются... Иже и сим кичатся, аще кто от родителей явленных [знатных] мира... или сам в сану коем или в чести в миру бе. И сиа безумие суть. Сие бо сокрывати подобает... Сим подобает срамлятися паче, нежели выситися... сих слава студ есть».

Среди наиболее действенных орудий борьбы с грехом или помыслами находятся память смертная и слезы. Здесь преподобный Нил стоит на общей почве с восточным, в том числе и русским, христианством: «Якоже бо всех брашен нужднейши хлеб, сице и память смерти прочих добродетелий: и невозможно есть алчущему не поминати хлеба, тако же и хотящему спастися не поминати смерти, рекоша отци». В практических рекомендациях для развития этой добродетели преподобный Нил повторяет, иногда дословно, некоторые главы из русских антологий, предназначенных для мирян. Здесь, как и в учении о слезах, исчезают различия в социальном положении или между богословскими школами Древней Руси: «Рекоше отци, плачем избавитися огня вечнаго». Наиболее заметно различие школ в учении о послушании. Со времени преподобного Кирилла Белозерского, то есть со времени основания строгого общежития, послушание становится основной монашеской добродетелью. Преподобный Нил часто цитирует древних палестинских отцов Иоанна и Варсонофия (VI век), развивших учение о безусловном послушании до его последних (порою безнравственных) пределов. Но эта сторона их учения молчаливо опускается преподобным Нилом, который нигде не упоминает о необходимости обращения к старцам в борьбе против грехов. В главе 10 он, наоборот, предостерегает от продолжительных или несвоевременных бесед с друзьями или старцами.

Уход из мира, даже от своих собратьев по духу, вероятно, является наиболее трудной частью аскетики преподобного Нила. Без сомнения, он никогда не сказал бы вместе с Ефремом Сириным: «Для того, кто стал мертвым в сердце своем для ближних, для того и диавол стал мертв». Преподобный Нил сохраняет в сердце горячую любовь к многочисленным духовным чадам и друзьям, но он предпочитает сокращать общение с ними, для того чтобы не прерывать своего общения с Богом. Наиболее устрашающими словами, вышедшими из-под его пера, является цитата из Симеона Нового Богослова, где он говорит о высших состояниях единения с Богом: «И в сих быв, не токмо не хощет из кельи изыти, но и в ров, под землею ископан, хощет сокровен быти, да тамо, рече, введен быв вне всякаго мира, вижу безсмертнаго Владыку моего и Создателя».

Несмотря на умеренность преподобного Нила в отношении телесной аскезы, его внутреннее аскетическое отношение к миру, вероятно, более строгое и непреклонное, чем отношение его оппонентов в вопросах дисциплины — преподобного Иосифа Волоцкого и его учеников. Как учитель телесной аскезы, преподобный Нил особенно печется о том, чтобы сохранялся закон меры: «О пище и питии, противу [согласно] силы своего тела, более же души, окормления кийждо да творит... Здравии и юные да утомляют тело постом, жаждою и трудом по возможному; старии же и немощнии да упокояют себя мало». Он знает, что «вся естества единем правилом объяти невозможно есть: понеже разнство велие имуть телеса в крепости, яко медь и железо от воска». Единственный совет его, касающийся поста, относится к неразборчивости в пище. Ссылаясь на Григория Синаита, он советует брать «по малу от всех обретающихся брашен, аще и от сладких». Этим мы избежим «возношения» и не покажем гнушения добрым творением Божиим. Эти правила преподобного Нила, представляющиеся многим «недоумительными», кажутся прямо направленными против трапезного устава преподобного Иосифа Волоцкого с его градацией блюд и правом выбора между ними.

Особая, излюбленная Нилом форма аскезы — аскеза нищеты. В духовной жизни нищета имеет не только значение радикального нестяжания, но и верности евангельскому образу уничиженного Христа. У преподобного Нила нищета не основывает-

ся прямо на Евангелии, но внутренне коренится в нем: «Очисти келью твою, и скудость вещей научит тя воздержанию... Возлюби нищету и нестяжание и смирение». Бедность для преподобного Нила не только личный, не только скитский идеал — отрицание монастырского землевладения прямо отсюда вытекает, — но идеал общецерковный. Единственный из духовных писателей (хотя, быть может, не из святых) Древней Руси, преподобный Нил возражает против храмовой роскоши и украшений. «И нам сосуды златы и сребряны и самыя священныя не подобает имети, такожде и прочая излищняя, но точию потребная церкви приносити». Ссылаясь на Иоанна Златоуста, он советует приносящему церкви в дар украшение раздать нищим. Он сочувственно вспоминает даже о том, как Пахомий Великий разрушил нарочно красивые столпы в своем храме, ибо «не лепо чудитися делу рук человеческих».

Не имея собственности, не имея права докучать мирянам просьбой о милостыне — в нужде разрешается, впрочем, «взимати мало милостыни», — монахи должны кормиться «от праведных трудов своего рукоделия». В отличие от киновии, которая преимущественно живет земледельческим трудом, скитская жизнь требует работы «под кровом», как менее отвлекающей от духовного делания.

Принцип — жить трудом своих рук — не освобождает от участия в экономической жизни общества с его грехом своекорыстия. Преподобный Нил прекрасно сознает, что любое экономическое предприятие сопряжено с этим грехом. Зная, как трудно рассчитать «справедливую цену», он предпочитает следовать правилу, противоположному экономическому «закону» погони за прибылью, и предлагает стремиться к невыгоде. «В купли же потреб наших и проданий рукоделий подобает не отщетевати брата, паче же сам тщету приимати; такожде и делающих у нас, аще случится, от мирских — неподобает должнаго урока отщетевати, но паче подаяти с благословением и отпущати с миром»[34].

Здесь возникает проблема, волновавшая во времена преподобного Нила русский монашеский мир. Как можно сохранить абсолютную нищету и в то же время исполнять заповедь о милосердии в традиционной форме милостыни? Таково было главное возражение преподобного Иосифа Волоцкого экономической программе преподобного Нила. Вот почему аргументация пре-

подобного Нила по данному вопросу носит полемическую заостренность: «А еже просящим даяти и заемлющих не отвращати, сие на лукавых повелено есть, глаголет Василий Великий. Не имеяй бо излише нужныя потребы не должен есть таковый дания творити, и аще речет: не имам, несть солгал. И св. Исаак пишет: „Нестяжание вышше есть таковых подаваний“»[35]. Но существуют другие формы благотворительности, доступные бедным, которые могут заменить милостыню: «Милостыня бо иноческая еже помощи брату словом во время нужи и утешити ему скорбь разсуждением духовным, но и сие могущих. Новоначальных же, еже претерпети скорбь, обиду, укорение от братии, и есть душевная милостыня, и толико есть вышши телесныя, елико душа вышши тела... Ащели странен кто приидет, упокоити его, елико по силе вашей, и по их, аще требует, дати ему хлеба и отпустити его...»[36]. Это учение Нила стало экономической программой партии нестяжателей, которая обобщила его, подобно и самому Нилу требуя для всего русского монашества то, что поначалу было лишь уставом скитов или колоний пустынножителей.

Преподобный Нил никогда не забывает, что цель аскезы — лишь приуготовление к «деланию сердечному», «мысленному блюдению» («умному хранению»). «Телесное делание лист точию, внутреннее же, сиречь умное, плод есть». Первое без последнего, по слову преподобного Исаака Сирина, «ложесна неплодныя и сухие сосцы». Но и внутренняя аскеза лишь путь к «умной молитве», теорию которой (едва ли практику) преподобный Нил первый принес на Русь из мистической Греции. Учение, излагаемое им преимущественно словами греческих исихастов, тождественно с излагаемым в новейших мистических трактатах. «Откровенные рассказы странника» (сочинение XIX века), насколько это возможно, помогают читателю, не имеющему опыта, понять многое, остающееся темным в Уставе преподобного Нила. Основой этого греческого метода является соединение молитвы с телесным ритмом дыхания и сердца. Задержание дыхания и сосредоточение внутреннего воображения («ума») в сердечной (анатомически) области сопровождаются непрерывным ритмическим повторением молитвы Иисусовой. Преподобный Нил не боится мистического пути и, зная все трудности его для многих, увлекает к нему описанием блаженных состояний созерцания.

Вот в нескольких словах метод исихастов в изложении преподобного Нила. Вначале необходимо «поставить ум глух и нем» и «имети сердце безмолствующе от всякого помысла». Достигнув этого полного внутреннего молчания, ум начинает непрерывно смотреть в глубину сердечную и говорить: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Эту молитву можно читать и в сокращенной форме, особенно для новоначальных. «И тако глаголати прилежно, аще стоя, аще сидя или лежа, елико можно, да не часто дышеши...» Задержка дыхания очень полезна для сосредоточения ума. Замечательно, что в этом напряжении внутренней молитвы нет места видениям, хотя бы и горнего мира: «Мечтаний же зрака и образа видений отнюдь не приемли никакоже, да не прельщен будеши». Если одолевают помыслы, хотя бы и благие, можно, оторвавшись от «умной» (то есть духовной) молитвы, произносить молитву устами. Но это допустимо лишь тогда, когда «изнемогает ум зовый, и тело и сердце изболит». Тогда хорошо и пение, то есть чтение псалмов и церковных служб, как некая «ослаба» и «успокоение». Но нельзя самовольно оставлять молитву (то есть «умную» молитву), чтобы становиться за пение. «Бога бо внутрь оставль, извне призываеши». Это нисхождение в область «худейших вещей» (псалмопения) Григорий Синаит называет прелюбодеянием ума, предательством любви к Богу.

Преподобный Нил чудесно изображает (словами Исаака Сирина) божественную радость «умной» молитвы: «Вжизается внезапу в тебе радость и умолкает язык... Кипит из сердца присно сладость некаа... и нападает во все тело пища некаа и радование...» Это состояние не что иное есть, как «небесное царство». Еще дерзновеннее изображает его Симеон Новый Богослов: «Кий язык изречет? Кийже ум скажет? Кое слово изглаголет? Страшно бо, воистину страшно, и паче слова. Зрю свет, его же мир не имат, посреди келии на одре седя; внутрь себе зрю Творца миру, и беседую, и люблю, и ям, питаяся добре единым боговидением и соединив ему, небеса превосхожду. И сие вем известно и истинно. Где же тогда тело, не вем»... И далее, говоря о Боге, Симеон Новый Богослов продолжает: «Любит же мя Он, и в себе самом приемлет и на объятиях сокрывает; на небеси будущи и в сердце моем есть, зде и тамо зрит ми ся». И преподобный Симеон обращается к Богу: «Сие, Владыко, ангелом равна пока-

зает мя, и лучша тех створит, ибо невидим тем еси существом, естеством же неприступен, мне же зрим еси всяко. И естеству Твоему смешает ми ся существо». Это то, о чем св. апостол Павел говорит: «око не виде и ухо не слыша». «И в сих быв, не токмо не хощет из кельи изыти, но и в ров, под землею ископан, хощет сокровен быти, да тамо, рече, введен быв вне всякаго мира, вижу безсмертнаго Владыку моего и Создателя»[a].

Преподобный Нил никогда не говорит о собственном опыте пребывания на высотах мистической молитвы. Он всегда только цитирует греческих отцов, называя их поименно. Скептический историк, который стал бы отрицать, что преподобный Нил обладал мистическим опытом, едва ли мог бы быть опровергнут. Однако такое предположение в высшей степени невероятно. Средневековая русская литература имела практическую ориентацию. Преподобный Нил был учителем духовной жизни. А этой трудной науке никто не может учить чужими словами. Кроме того, он далек от того, чтобы считать мистический опыт уделом лишь немногих избранных святых. Он энергично возражает против такого разделения путей спасения. Умная молитва доступна всем: «Но горе нам... яко глаголем, яко древним святым сие подобно бе; нам же не требе, ни возможна суть сиа. Но несть тако, несть. Аще кто потщится в дело Божие, наипаче благодать вразумляет и помогает отныне и до века».

Горестную невозможность постоянно пребывать на высотах молитвенного блаженства преподобный Нил объясняет не только слабостью человеческой природы, но также и икономией любви: «Да имут время и о братии упражнятися и промышляти словом служения». Эта братская любовь, хотя и на низшей духовной высоте, составляет другую, к миру обращенную, сферу его души, которая лишает его образ всякой суровости и сообщает ему большое человеческое обаяние. Для этой любви он находит потрясающие свои — не греческие — слова. «Не терплю, любимче мой, — пишет он святому Кассиану, — сохранити таинство в молчании; но бываю безумен и юрод за братнюю пользу». Поразительны обращения его посланий: старцу Герману, «присному своему любимому»; «братиям моим присным»; неизвестному по имени — «О любимый мой о Христе брате и вожделен-

[a] Fedotov G. Treasury of Russian Spirituality. P. 104-105.

ный Богу паче всех...» Любовь преподбного Нила исключает осуждение, хотя бы вытекающее из ревности о добродетели. Расходясь в этом совершенно с преподобным Иосифом Волоцким, он пишет ученику своему Вассиану, который нуждался в подобном назидании: «Сохрани же ся и тщися не укорити ни осудити никого ни в чем, аще и не благо что зрится». Понятно, что преподобный Нил, при всем его гнушании ересью, о котором свидетельствует сохранившееся его «исповедание веры», не мог сочувствовать казням еретиков. Впрочем, кроткая его любовь не исключает мужественного стояния за истину: «Несть убо добре еже всем человеком хотети угодно быти. Еже хощеши убо избери: или о истине пещися и умерети ее ради, да жив будеши во веки, или яже суть на сласть человеком творити и любим быти ими, Богом же ненавидимым быти». Такая готовность к свидетельству истины обрекала Нила и учеников его на скорбный и мученический путь.

X. Преподобный Пафнутий Боровский

Северный монашеский поток, излучаемый обителями преподобных Сергия и Кирилла, дал Руси большую часть ее святых. Несравненно менее богат духовно, но более влиятелен исторически оказался южный поток духовности, излучаемый Троицкой лаврой, покрывший новыми монастырями Московский край. Симонов и Спасо-Андроников монастыри в самой Москве, монастыри в Серпухове, Звенигороде, Голутвине, Боровске окружили Москву кольцом монашеских колоний, явившихся отпрысками Свято-Троицкого монастыря. Северные пустынножители искали уединенного созерцания. Московские ученики преподобного Сергия стремились осуществить идеал совершенного общежития. Лишь преподобный Кирилл Белозерский смог найти счастливое равновесие этих двух монашеских идеалов.

Сохранение строгого общежития всегда давалось на Руси с большим трудом; оно предполагает суровую дисциплину и внимание к букве устава. И то, и другое находим в лучших московских монастырях. Преподобный Иосиф Волоцкий, сам обошедший множество обителей, свидетельствует об этом для московского Симонова и тверского Саввина. Вот интересное наблюдение о методах тверского игумена Саввы: «Овогда жезлом бияше, овогда и в затвор посылаше; бяше же жесток егда потреба, и милостив, егда подобаше». Нельзя не заметить в игумене этого типа некоторые чисто московские черты: хозяйственность, прктический смысл и большую волю. Эти качества редко уживаются со святостью. В XV веке мы знаем только двух святых этой школы, но им принадлежит будущее: Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого.

Житие святого Пафнутия (†1477) было написано Вассианом,

братом Иосифа[a]. Автор был его учеником и очевидцем. Сам Пафнутий был учеником боровского игумена Никиты, в свою очередь ученика преподобного Сергия. Таким образом, и эта генеалогическая линия московских святых также восходит к старцам Свято-Троицкого монастыря.

Мы узнаем, что Пафнутий был внуком крещеного татарского баскака (сборщика пошлин). Вероятно, происхождение повлияло на его характер. В возрасте 12 лет он стал монахом в городе Боровске, где в течение некоторого времени был игуменом Никита. После длительного периода монашеского подвижничеста он сам становится игуменом. Правдивый биограф не говорит о годах, проведенных его героем в Боровском монастыре, поскольку сам не был непосредственным свидетелем. По-видимому, содержание жизни Пафнутия составляли молитва и труд. Ему было около 50 лет, когда мирное существование было нарушено тяжким телесным недугом. После болезни он принимает схиму, высшую ступень монашеского посвящения, и перестает совершать Божественную литургию.

Спустя некоторое время оставляет монастырь и удаляется в лес, находившийся не очень далеко, всего в двух верстах от Боровска, во владениях другого князя. Не сообщаются причины, по которым он покинул Боровск: возможно, назойливость мирских посетителей или ссора с местным князем. Во всяком случае, это не было стремлением к созерцательной жизни, как это следует из последующего жизненного пути преподобного Пафнутия. Вскоре за ним на новое место последовала группа учеников, и был основан новый монастырь. Боровский князь преследовал беглеца и посылал своих слуг поджечь новое поселение. Слуги не осмелились это сделать, так как были устрашены и даже наказаны Божьим гневом. Сам князь Василий, который позднее был взят в татарский плен, приписал свое несчастье, равно как и последующее освобождение, молитвам преподобного Пафнутия.

В новом монастыре была построена церковь во имя Рождества Пресвятой Богородицы. Сначала это была деревянная церковь; позднее на том же месте сооружена каменная. Этот второй

[a] Кадлубовский А. П., ред. Житие св. Пафнутия // Сборник историко-филологического общества при Нежинском институте кн. Безбородко. Т. 2. Нежин, 1898.

храм был расписан Митрофаном и Дионисием, лучшими мастерами того времени. Это означает, что красота в церковных формах не была чужда суровому игумену. Именно в это время начинается вторая жизнь преподобного Пафнутия, та самая, что дошла до нас. Его биограф не представил факты в хронологическом или систематическом порядке, а составил житие в виде перечисления чудес, периодически прерываемого высказываниями святого, в которых так же, как и в других источниках, отчетливо проявляется характер преподобного Пафнутия.

Первая черта, поражающая любого, кто знакомится с жизнью преподобного Пафнутия, – его любовь к труду, к физической работе – не как аскетического упражнения, но ради экономической выгоды. Преподобный Пафнутий, прежде всего, был игуменом-хозяином. Во время строительства второго храма он приготовлял камни для основания, носил воду и кирпичи на своих плечах. Когда юный Иосиф Санин, будущий его ученик, пришел к нему в первый раз, то застал игумена за рубкой дров в лесу, а сказание о кончине преподобного Пафнутия, составленное его любимым учеником Иннокентием, начинается с того, как старец позвал его к пруду, на прорванную плотину, и «начат мя учити, как заградити путь воде». Это случилось в начале его последней болезни, за неделю перед смертью. Часть чудес относится к хозяйственной деятельности; например, по его молитвам, братии удавалось брать чрезвычайно богатые уловы рыбы, когда в этом нуждалась обитель.

Вторая группа чудес являет другую приметную черту в облике преподобного Пафнутия, – карательный характер чудес. Эти более многочисленны, чем его обычные чудеса-благодеяния: такие как исцеления, изгнание бесов и тому подобное. Правда, в большинстве случаев кара направлена на исправление и действительно его достигает. Но не всегда. Обычно кара не тяжела; главная мысль жития – никакой грех не должен остаться без наказания. Оно производит тот же эффект, что и прощение и проявления любви в житиях других русских святых. В своей суровости, иногда намеренной, преподобный Пафнутий стоит особняком в русской агиографии. Отметим несколько примеров.

В соседнем к монастырю лесу гнездилось множество воронов. Преподобный Пафнутий любил этих мрачных птиц (в чем можно усмотреть определенные черты его характера) и прощал им

любой приносимый ими вред. Сын боровского воеводы убил одну птицу из лука, после чего он не мог прямо держать свою голову, «обрете ю криво зело утвержену». Преподобный Пафнутий улыбнулся (одна из редких его улыбок): «Отмстил Бог кровь воронову». Однако согласился отслужить молебен, и юноша был исцелен. Пострадал и другой охотник на воронов: его ястреб пал мертвым.

Следующие два примера вызывают в памяти аналогичные случаи из жизни преподобных Сергия и Феодосия. Слуга, посланный неким князем с дарами для монастыря, утаил некоторую часть для себя. Пообедав в трапезной, внезапно впал в расслабление и онемел. Преподобный Пафнутий осудил его грех, но самого исцелил.

Один мирянин пришел к преподобному Пафнутию и не узнал его, вероятно, из-за его худых риз, которые он носил, подобно прочим святым Древней Руси. Человек дернул его за одежду, говоря: «Покажи мне Пафнутия». Ответ игумена звучал так: «Думаю, что не в своем ты уме, но порабощен гордостию лукавого». Человек, естественно, оскорбился и, вскочив на коня, в гневе вскричал: «Что мне в его благословении? Ничтожен тот, кого мне прославляли!» На пути домой он чуть не утонул, переправляясь через реку, но был чудесным образом спасен по молитвам преподобного Пафнутия. Не только наказание, но даже упрек не исходил от преподобного Сергия в подобных случаях.

Это были примеры незначительных прегрешений. Что же касается серьезных грехов, то для них преподобный Пафнутий не знал ни прощения, ни какого-либо способа покаяния. Однажды некий человек пришел в монастырь и выразил желание стать монахом. Но преподобный Пафнутий узрел за ним тяжкий грех. Он велел только накормить пришельца и выпроводить: «Человек этот — убийца, ибо еще в юности, ударив ножом инока, умертвил его».

Другой убийца пришел в монастырь, уже облаченный в монашеское одеяние. Ранее он служил у князя Димитрия Шемяки и отравил своего господина. Преподобный Пафнутий сказал братии: «Посмотрите на человека, которого и образ иноческий не очистил от крови». Кажется, будто преподобный Пафнутий забыл, что монашеская жизнь есть путь покаяния и что нет пределов милосердию Божию.

Третий случай также сомнителен с богословской точки зрения. Иосиф, ученик преподобного Пафнутия, был послан к князю Воротынскому и нашел его в большой скорби: его сын убил добродетельного человека и за это преступление погиб «злой смертью». Когда княгиня-мать заказала Божественную литургию за умершего сына, печь, в которой пеклись просфоры, представилась взорам полною крови. Узнав об этих трагических событиях, преподобный Пафнутий лишь процитировал Священное Писание: «Мне отмщение, и Аз воздам»[a].

Мы встречались с примерами прозорливости преподобного Пафнутия, составляющими третью группу чудес в его житии. Но даже в пророческих прозрениях преподобный Пафнутий видит, главным образом, зло, вселившееся в человека, как в случаях с убийцами. Он часто говорил, что может распознать по лицу человека («из самых взоров») его немощи и страсти, в нем таящиеся. Так он узнал, что один из его духовных сыновей совершил плотский грех за стенами монастыря. Другой юноша, посланный на базар, с любострастием смотрел на встретившихся женщин, каковым вообще запрещалось входить в монастырь. Когда он вернулся, то застал преподобного Пафнутия за чтением. Игумен посмотрел на него и, отвернувшись, сказал: «Не таков человек сей, каков был прежде».

Прозорливость преподобного Пафнутия не оставалась на пороге мира невидимого. Многочисленные видения, которые он передавал своим ученикам, окрашены мрачным колоритом, что согласуется с его мироощущением. Преподобному Пафнутию не было даровано видений Христа или Божией Матери того типа, что встречается в русской агиографии со времен преподобного Сергия. Преподобный Пафнутий рассказывает о бесах и об участи душ в ином мире. Его демонология сходна с демонологией Киевского патерика[b]; бесы либо пугают свои жертвы, либо соблазняют их. Так, однажды преподобному Пафнутию приснилось, как бес извлекал из печи горящие головни и бросал их на келью двух иноков, задумавших покинуть монастырь.

Ничего удивительного, что этот суровый старец, от которого ничто не было скрыто, внушал страх даже ближайшим ученикам

[a] Евр. 10, 30. Цит. по: Втор. 32, 35.

[b] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 136, 140, 141.

и духовным чадам. К последним принадлежал молодой князь Георгий Васильевич, признававшийся: «Всякий раз, когда иду на исповедь к старцу, колена у меня подгибаются от страха».

Наряду с грешниками, гнев преподобного Пафнутия обрушивается и на тех, кто проявляет неправославный образ мыслей; таких он изгонял из монастыря. К сожалению, не сообщается, о каких уклонениях идет речь. Мы не знаем ни о ереси, которая бы процветала во время жизни преподобного Пафнутия, приходившейся на период между стригольнической и ересью жидовствующих. Хотя и по другим причинам, он сурово относился к женщинам; не позволял даже упоминать о них в своем присутствии. Он был большим постником, полностью воздерживаясь от пищи два дня в неделю. Как ни странно, это были не среда и пятница — предписанные уставом Восточной Церкви постные дни, а понедельник и пятница; по средам Пафнутий довольствовался сухоядением. Пост в понедельник и почитание этого дня — отголосок мифологического элемента, характерного для русской народной религиозности, хотя он встречается и в церковных кругах. Биограф восхваляет преподобного Пафнутия за отличное знание церковных канонов. Но он, должно быть, следовал одному из тех «худых номоканунцев», что распространились на Руси с первых дней ее обращения в христианство [a]. Особое каноническое рвение преподобный Пафнутий проявил в очень важный, поворотный момент истории Русской Церкви. Когда в 1441 году собор русских епископов избрал нового митрополита без согласия Константинопольского патриарха и, следовательно, в одностороннем порядке провозгласил «автокефалию» (независимость) Русской Церкви, преподобный Пафнутий не признал этот акт, посчитав его неканоническим, и подвергся строгому наказанию от митрополита Ионы.

К чести русской религиозности следует отметить, что даже этот святой, известный суровостью и строгим подвижничеством, считал милостыню абсолютно необходимым условием спасения. Он любил приводить — вероятно, из какого-то древнего патерика — откровение о посмертной судьбе одного милостивого человека: чтобы помочь ему переправиться через огненную реку, отделявшую его от рая, нищие соорудили мост из собст-

[a] Там же. С. 51, 165.

венных тел. И в личном поведении преподобный Пафнутий верен своему учению. Рассказывается, что во время голода он кормил в своем монастыре около тысячи человек.

Другой его привлекательной чертой, полностью согласующейся с его характером, была независимость нравственного суда перед князьями и другими благодетелями монастыря. Он не придерживался нейстралитета в политике. Предание, не включенное в его житие, приписывает ему немало историй визионерско-политического толка, где с очевидностью видна его позиция. Он расказывал, что в 1427 году, во время чумы, одна монахиня, придя в себя после состояния клинической смерти, описывала, что она видела в мире ином. В раю она видела великого князя Московского Ивана Калиту. Он был вознагражден за свое милосердие к нищим. Его прозвище «Калита», означающее «мешок», «сума», интерпретировалось, вероятно, неправильно, как сума с деньгами, которую он обычно носил с собой, чтобы раздавать милостыню нищим. В этой связи рассказывается следующая история. Однажды князь заметил, что к нему в третий раз подряд подходит за милостыней один и тот же нищий. Иван не смог сдержать раздражения и, подавая милостыню в третий раз, воскликнул: «Забери свои ненасытные глаза» («Возми несытые зеницы»). «Ты сам несытые зеницы, — ответил нищий. — И зде царствуеши, и тамо хощеши царствовати». Противоположной фигурой в расказах инокини был Витовт, король Литовский, которого она видела в аду; бес в образе страшного негра бросает ему в рот раскаленные золотые монеты, приговаривая: «Насытися, окаянне». А сами бесы появляются в рассказах о преподобном Пафнутии в литовских «остроконечных шапках» («шлемы остры»).

Но этот московский патриот проявляет немалое мужество и независимость в оценке конкретных действий московских князей. Мы уже знакомы с некоторыми примерами независимости. Слуга, отравивший князя Дмитрия Шемяку, был тайно отослан за это убийство в монастырь князем Московским, но это не помешало преподобному Пафнутию осудить его даже в иноческом образе.

Избрание митрополита Ионы было, разумеется, проявлением национальной и промосковской политики, и за Собором епископов стоял великий князь Василий II. Преподобный Пафнутий

отказался повиноваться. В описании его последних дней приведены примеры его независимости и даже суровости по отношению к князьям того времени.

Воспоминания Иннокентия о последних семи днях жизни своего учителя и старца Пафнутия — уникальный документ в русской письменности[a]. Они написаны весьма просто и содержат только факты, без каких-либо агиографических украшений или чудесных событий. Очевидно, они были записаны вскоре после смерти преподобного Пафнутия, когда даже незначительные детали были свежи в памяти автора. И они дают настолько живое впечатление и о характере преподобного Пафнутия, и о каждодневной жизни русского монастыря XV века, что мы приводим их с некоторыми сокращениями, отойдя, таким образом, от обычного аналитического метода изложения.

«В лето 6985 [1477], по святом же и честнем празднице Пасхы, в четверг 3 недели, в 3 час дни, позва мя старець походити за манастырь. Егда же изыдохом, тогда начат шествовати к пруду, его же създа многым трудом своим. Егда же приидохом на заплот, узре поток водный, явльшийся под мост, и начат мя учити, како заградити путь воде. Мне же о сем рекшу: «Аз иду с братьями, а ты нам указывай», ему же рекшу: «Несть ми на се упражнения, понеже ино дело имам неотложно, по обеде имам нужнее дело». Пакы старець възвъратися в монастырь уже время литургии. Егда же свершися божественая служба, тогда с братьями в трапезу по обычаю шествоваше и пищи причастися.

Егда 6-му часу скончавшюся, тогда прииде ко мне ученик старцев юнный Варсануфье и рече ми: «Старец Пафнотей посла к тебе, поиди, иде же ти сам повелех». Мне же смутившуся о сем, скоро вьстах и идох к старцу, и отворив дверь, и видех старца седяща в сенех у дверей на одре в велице устроении, ничто же глаголюща ко мне. Аз же рех ему: «Что ради не изыдеши сам? Нужи не имаши?» Блаженый же рече ми: «Нужу имам, ты не веси, понеже съуз хощет раздрешитися». Мне же недоумеющуся и понеже страхом объят бых о необычных его глаголех, не смеях ничто же рещи, и изыдох, на не же мя дело посла. Поях с собою братию, их же ми повеле, и преже со старцем бывшая ученика

[a] Текст опубликован в: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва, 1871. С. 439-453. Приложение.

его Варсанофья, Зосиму и Малха. И мало тружьшиемся възвратихомся в монастырь, ничто же усьпевше, понеже мног мятежь в душах имеюще. И обретох старца в кельи седяща. Тогда глагола ми: «Скоро пошли ко князю Михаилу, чтобы ко мне сам не ехал, ни присылал никого ни о чем, понеже ино ми дело прииде». Егда же приспе вечерни время, тогда не возможе ити с братиями на вечернее правило. По отпущении же вечерни братиа приидоша к келии старца уведети, что ради не приде в собор. Старец ни единому не повеле внити к себе, рек: «В утрений день да сберутся вся братия». Тако же и на павечернее правило не возможе изыти. Мне же не отступающу его, рече бо ми: «В сий же день четверток имам пременитися немощи моея». Мне же дивящуся о необычных глаголех. Таже повеле ми павечерницу проглаголати, таже отпусти мя ити в келию мою. Мне же не хотящу едва изыдох.Тогда не обретох покоя всю нощь, но без сна пребывах, множицею и к келии старца прихождах в нощи и не смеях внити, понеже слышах его не спяща, но молящася. Ученику же его, юну сущу, ничто же от сих ведящу, точию сну прилежащу. Егда же бысть час утрени, тогда вжег свещу, поидох, понеже заповедь имам от старца преже многых лет во время пения приходити и часом времена являти. Повеле братии поити на утренее славословие, мне же повеле у себе полунощницу и завтреню проговорити, сам же въстав седеше, дондеже скончах. Егда же бысть день, пятку сущу, тогда по молебном правиле священници и вся братиа приидоша благословитися и видети старца. Старець же повеле всем без возбранениа входити и начат с братиею пращатися. Старець же въстав седеше. Прилучи же ся в то время старець Кирилова монастыря, ему же имя Дионисие, художеством часовник. Тогда и тьй влезе с братьею прощение прияти. Дионисию же много молящуся, дабы его благословил рукою старець, ему же и слышати не хотящу. Много же стужаще о сем. Тогда оскръбився рече старець: «Что от мене, господине старець, от грешна человека ищеши благословениа и помощи? Я сам в час сей требую многы молитвы и помощи». Ему же изшедшу, старець же пакы воспомяну и, глагола: «Что сему старцу на мысли? Я сежю, сам себе не могу помощи, а он от мене рукы требеаше». Братии же всей собравшимся, и немощным и слепотою стражающим, и по прощении не хотящим отыти, старець же понуди отыти когождо в келью свою. Бе же тогда братии чис-

лом **95**. Мне же не отступающу от старца ни на мал час, старец же о всем млъчаше, разве точью молитву Иисусову непрестанно глаголаше. Егда же приспе час литургии, приде священник благословитися по обычаю, понеже обычай имеють священници на всяк день благословятися у старца, в келью приходяще. Священник же поиде на божественую службу. Сам же начат облачитися в ризы своя, понеже хотяше ити в святую церковь к божественей службе, мне же ему с братьею во всем помогающу. Егда же свершися святая литургиа, взем святыя дары, изыде из церкве, братиям его провожающим, шествуя с посохом, опочивая мало, не дадяше себе свершене прикоснутися братии или водити весма, но со многым опасением приближахомся ему. Егда же бысть в келии, отпусти братию, сам же взлеже немощи ради. Мне же оставшу у старца, аще о чем помянет. Ничто же о пищи рече, точью повеле мы сыты, мало воды сладчае, дати себе жажди ради. Отнели же разболеся, ничтоже вкуси. По мале часе присла князь Михайло Андреевич диакона своего уведети, что ради не повеле ему старец у себе быти, яко же рех преже, и что прилучися старцу. Мне же сказавшу, что князь присла, ему же ничто же отвещавшу, точию отпустити повеле: «Несть ему у мене ни о чем дела». В то же время привезоша грамоты от предела тферьскаго да деньги золотые; мне же явившу ему, он же не повеле к себе внити пришедшим. Аз же, взем грамоты и деньги, принесох в келью к старцу, таже явих ему: «Аз прочту грамоты пред тобою». Старець же не повеле прочести, повеле отдати принесшим. Мне же глаголющю: «Повели мне взяти, нам то надобе», старець же оскорбися на мя и запрети ми, рек сице: «Ты возмешь, ино то я взял». Обычай же имеше старець всегда Пречистые имя нарицати и надежу имети, и рече: «Еще, брате, у Пречистой есть братии что пити и ести. Они прислали не моея ради пользы, но от мене грешьнаго требуют молитвы и прощения, а я, видите, сам наипаче во время се требую молитвы и прощения». Аз же ничто же ино рех, точью прощения прося о всем, и отпустих я от монастыря со всем. И испытах их, о ней же вещи приидоша, и вся тако суть, яко же ми старець рече.

Обычай же бе старцу: егда кто от братии в немощь впадаше, тогда старець прихожаше к брату и воспоминаше ему последнее покаание и святых даров причащение; о себе же ничто же о сих глаголаше, нам же дивящимся, еда како в забвение приде о сих

старець. По мале часе приде церковный служитель, глаголя: «Время вечерни приближися». Нам же глаголющим, старець начат осязати ризы своя. Мне же въпросившу: «Камо хощешь изыти, еда нужи ради коея?», – ему же рекшу: «Имам ити к вечерни», начахом старца облачити в ризы его; таже взят посох свой, нам же спомогающим ему со обою страну, не дадяше старець приимати за руце, развее за ризы помогахом ему. Егда же приде в церковь, тогда ста на своем месте, аз же ему уготових седалище. Старец же, на посох руце положь, таже главу преклонив, стояше.

Егда же братия начаша стихиры пети, тогда старець начат пети с братиею по обычаю. Обычай же имеше старець ни единого стиха мимоити с молчанием, но всегда пояше с братиею. Егда же случашеся не услышати ему стиха или коего слова в стихе, тогда повелеваше кононарху пакы възвращатися множицею и повторяше стихы, дабы известно разумел. Скончане же бывши вечерни, наченьшу священнику понахиду, понеже предание святых отец по обычаю церковному в пяток вечер всегда помяновение о усопших бывает.

Братия хотяще старца в келью вести, ему же не хотящу, рече бо: «Аз требую паче слышети, понеже мне нужнейше, к тому не возмогу слышати». Братия же начаша пети «Блажени непорочни», старець же усердно припеваяше братьям, якоже братиам мнети, еда како легчае ему бысть. По скончании правила излезе старец из церкве. Идущу же ему в келью, священници же и прочая братия шествують по старце, провожающе. Егда же приде в келью, тогда отпусти всех с благословением и прощением и сам у всех простися. Мне же и иному брату, именем Варсанофию, не отлучающуся ни единого часа, старцу же взлегшу изнеможения ради телеснаго, нам же безмолствующим, и по мале часе приде паномарь, прося благословения на павечернее правило. Старець братиям повеле пети, сам же не возможе поити, мне повеле у себе проговорити павечерницу. По соборнем отпетии пакы приде Арсение. Аз же рех ему: «Аз иду в келью, ты же возми светилник, възжи да поседи у старца, дондеже прииду».

Обычай же бе старцу никогдаже по павечернем правиле свеще или светилнику горети, но всегда в нощи молитву творяше, множицею же седя усыпаше, вервицу в руках держаше, Иисусову молитву глаголаше. Егда же възжен бысть светилник, старець

же во изнеможени лежаше, аз же, прием благословение, идох в келью мою малаго ради покоя. Едва уснух от многых помысл о старце; пакы же скоро убудився, въстах и идох в келью старца. Старець же лежаше, молитву творяше. Аз же, сотворь молитву, възвестих ему утрьни час. Старець же не возможе поити, аз же глаголах ему полунощьницу и прочее правило, он же, въстав, седеше, моляшеся. Егда же бысть день, обычай же бе многолетный старцу на всяк день молебны пети, или праздник или прост день, иногда двaщи, множицею и три случашеся. Братия же начаша пети в соборе, мне же повеле у себе проговорити канон Иисусов, таже Пречистой похвалный. Егда же изглаголах, тогда же мало умлъчах, таже с тихостию въстав, начах себе часы глаголати. Старець же, въстав, седеше. Аз же въпросих: «Что ради въстав седиши? Еда вон хощеши изыти?» Ему же рекшу: «Сего ради сежю, ты часы глаголеши, а мне лежать?» Мне же удивльшуся великому трезвению блаженаго.

Помале же начат понуждати на божественую службу. Аз же възвестих служителю церковному; старець же начат облачитися в ризы своя, нам же спомогающим ему. Старцу же пришедшу в церковь, стоящю же ему на обычном месте. Егда же свершися божественая служба, старцу по обычаю вземшу святыа дары, излезе из церкве. Егда же бысть в келии, аз же уготовах ему малы потребы, еда како вкусити восхощет. Отнелиже разболеся, ничто же вкуси, разве воды мало медом услажены, едва познаватися сыте. Меду же кислего или квасу никако же вкуси. Мне же понужающу вкусити немощи ради, старець же рече ми: «Не токмо не полезно есть, но и пагубно пианому умрети».

Мартирию же диакону сущу, тогда по старцеву благословению имущу службу на трапезе представляти мед и пиво братьям, тогда ему пришедшу благословитися у старца, что повелить братии взяти на трапезу пити. Старець же повеле ему мед лучший всегда взимати на трапезу, рек сице: «Братиа да пьють, после мене миряне то попиють». Аз же рех ему: «Днесь и сам вкуси, понеже субота есть, еще же Пятдесятница». Старець же ми рече: «И аз вем, что субота и Пятдесятница, но писано в правилех: аще и велика нужа будет, ино три дни попоститися болящему причащения ради святых таин; мене же видиши немощна суща; аще Господь сподобит и Пречистая Богомати, заутра хощю причаститися святым тайнам».

Мы же почюдихомся великому его опасению: преже помышляхом, яко же напреди рекох, еда како в забвение приде о сих старец, а он отнелиже разболеся, от того часа посту прилежаше, а нам ничто же о сих яви. Таже братию отпусти в трапезу ити на обед, сам же мало упокоися немощи ради. Братии же заповеда, да не стужають ему ни о чем, дондеже сподобится божественаго причащения св. даров. Се же ему обычай бяше многолетный: егда хотяше причаститися святым тайнам, тогда всю неделю пребываше молчя не токмо от мирян, но и с братьею не глаголаше и о нужных вещех, ни живущему с ним в кельи что глаголаше. Пост же ему всегда обычен беше. Нам же отшедшим кождо в келью свою.

По мале времени посылаеть ученика своего и призывает священника, именем Исаия. Преже не бе ему обычай сего призывати. Священнику же вшедшу в келью старца и стоящу, старець же с смирением начат глаголати ему о духовных делех. Священнику же о сем недоумеющуся, паче же страхом и трепетом одержим о старцевых глаголех, яко же сам извествоваше мне. Таже повелеваеть ему покаание прочести и прочая по ряду и благословение приемлеть и прощению сподобляется, преже от Бога прощеный. В то же время присылаеть князь Михайло Андреевич духовника своего попа Ивана старца посетити, и сам князь много желаше ехати к старцу, но не смеяше без повеления; аще ли не повелить ему быти у себе старець, да благословить и простить его старець и сына его князя Ивана? Старець же не повеле попу Ивану к себе внити, ниже беседы сподобитися.

Он же много братию моляше, ни единого обрете довести его до старца. Послежде и ко мне приходить со княжим словом, чтобы видети старца и князем повеленная глаголати. Мне же, ведящу старцев разум и твердость нърава, не смеющу о том и глаголати. Ему же много на се мя нудящу. Аз же един идох к старцу и сказах ему, что князь Михайло прислал попа Ивана тебе видети и чтобы еси благословил и простил князя Михайла и сына его князя Ивана. Ему же молчащу, аз же не обреть дръзновения к старцу, по мале часе восхотех изыти, сотворив метание. Преподобная же она глава ни тогда мя скорбяща отпусьти, рече бо ми: «Дивлюся князю, с чем присылаеть: сына моего благослови князя Ивана, а князь Василей ему не сын ли? Сам на ся разделися. Бог весть, где имат обрести мир и благословение!» Таже рече

ми: «Ни о чем ему у мене дела нет, аще и сам князь бы был». Аз же, и нехотя, сия вся известих попу Ивану. Он же, не уверися моими словесы, на ину мысль преложися: восхоте вечерни ждати, да сподобится беседы и благословения от старца.

Егда же бысть время вечерни, тогда с старцем идохом в церковь. Поп же, предварив южными враты, съкоро вниде в церковь, хотя получити желаемое. Старець же, ощутив пришествие попа, скоро вниде в святый олтарь. Егда же поп изыде из церкве, таже и от монастыря, тогда старець излез из церкве, идяше в келью свою. Таже отпустив братию, к тому ничтоже беседуя, понеже на всенощное пение с братиею готовяшеся, рече бо: «К тому прочее не мощно ми будет наперед свершити». Мы же мнехом: изнеможения ради телеснаго сия глаголеть; послежде разумехом, яко отшествие свое назнаменаше нам не яве, но яко да не оскоръбит нас. Таже повеле мне у себе Святыя Троица канон проговорити, сам же бе во мнозе подвизе. Мало по захожении солнца сам воздвиже братию на всенощное бдение, понеже на се много усерден бе.

Братиам же дивящимся многому его тщанию; никако же ослабе, дондеже свершися всенощное правило. Уже дни освитающу умаления ради нощнаго, тогда повеле Иосифу крилошанину правило ему обычное свершати. Таже и к святому причащению молитвы изглаголав, старець же начат поспешати, со многым тщанием шествуя во святую церковь, священнику же повеле свершати святую литургию, сам же пребысть в святем жрьтвенице до причащениа божественаго тела и крове Христа, Бога нашего. Егда же свершися божественая служба, старець прииде в свою келью, братьи провожающим его. Мне же мало нечто уготовльшу, аще пищи причаститися восхощеть, — отнелиже разболеся, ничто же вкуси, — братьям же понудившим на се. Старець же не восхоте нас оскръбити, не естеству желающу, мало нечто вкуси, паче же братию понудя ясти от уготованых ему. Он же от многаго труда упокоися мало.

В то же время от великого князя Ивана Васильевича скоро достигоша послания, понеже некоим мановением, или от Бога, или от скоропришедших человек возвещено бысть ему. Посланный же Федя Викентиев приходит ко мне и рече ми слово великого князя: «Доведи мя до старца до Пафнотья, князь великий послал к нему грамоту свою». Аз же рех ему: «Никто же от мирян

входить к старцу, ниже самый князь, аще ли же истинну ти реку – ни пославый тя внидет». Он же рече ми: «И ты донеси послание и возвести ему». Аз же, взем запечатано послание, принесох к старцу и сказах ему вся подробну реченная посланым. Старец же ми рече: «Отдай то послание пакы принесшему, да отнесет пославшему: уже к тому ничто же требую от мира сего, ниже чести желаю, ниже страха от мира сего боюся». Аз же рех ему: «Вем и аз о тебе сия тако суть, но Бога ради нам полезное сотвори, понеже хощет князь великий о сем оскръбитися; не разгневи его». Старець же паки рече ми: «Истину вам глаголю, не разгневите Единого, ничто же вам успееть гнев человечьскый; аще ли же Единого разгневите, еже есть Христос, никто же вам помощи может; а человек аще и разгневается, пакы смирится». Аз же не смеях ничто же рещи, точью изшед рех ему вся предреченая и послание отдах; он же, и не хотя, скоро изыде из монастыря и с посланием.

В то же время приспе посланый от матери великого князя, христолюбивые и благочестивые великие княгини Марии, понеже велику веру имеше к Пречистые монастырю и любовь к своему богомольцу, старцу Пафнотью, яко же ин никтоже; аще и не бе преже такова, но добродетелию старцевою усугуби сторицею преложение свое на благое к старцу со истинным покаянием. Таже и от великие княгини Софьи грекини приспе посланый с посланием, еще же и деньги златые приносить. Мне же старьцу возвестившу, старець же никако от принесеных взяти повеле, паче же оскорбися многаго ради стужения. Множае же аз оскорбихся, молву творя старцу, пришедшим на се нудящим мя по слову посылающих; аз же, изшед от старца, отпустих их и со златом.

Не токмо же от князя и от княгини, но и от прочего народа, от боляр же и от простых со всех стран приходящих, мы же о сих ничто же старцу рещи смеяхом, понеже искусихомся от предреченных. Пакы же приидох к старцу, тогда рех ему: «Добре неможешь, государь Пафнотей?» Старець же рече ми: «Ни так ни сяк, видиши, брате, сам; боле не могу, понеже изнеможение телесное приде, а выше силы ничто же ощущаю от болезний». От пищи же ничто же вкушаше, питаем бо бе Божиею благодатию; аще и повелить что устроити на въкушение, егда же принесена будуть, тогда сладце похваляше и глаголаше братии: «Ядите, а я

с вами, понеже добра суть», видящим, яко бы рещи по Лествичнику, чревообъястна себе показоваше. Пища же его бе всегда братнее угожение, сам же всегда худейшая избираше; не ткъмо о пищи, но и келейное устроение вся непотребна.

Еще же и ризы его, мантия, ряска, овчая кожа, сандалия ни единому от просящих потребна быша. Беседа же его вся проста, сладце беседоваше не токмо братиям, но и мирьским и странным. Не по человекоугодию, но по Божию закону вся глаголаше, паче же делы творяше, не устыдеся никогда же лица княжеска или болярска, ни приносом богатых умягчися когда, но сильным крепко закону соблюдение глаголаше и заповедем Божиим, простым же тако же беседоваше, братию нарицаше, никто же от беседы его изыде скорбен когда, многым же и сердечьныя тайны беседою отвръзаше, они же отходяще чюдящеся славляху Бога, прославляющаго своя угодникы.

И что много глаголю? Аще сия вся по единому начьну изчитати, не довлееть ми все время живота моего, но сиа вся совокупив, вькратце реку: ничим же скуден бе в добродетелех дивный сей муж древних святых, глаголю же Феодосиа, Савы и прочих святых. Пакы же нощи наставши, прежереченный брат Варсонофье вжизаеть по обычаю свещник, старцу же сего не требующу, яко же преже рех, но нам не терпящим светило душ наших во тме оставити. Мне же малаго ради покоя отшедшу в келью, пакы помале възвратихся к старцу, обретох его неспяща, Иисусову молитву глаголюща, брата же седяща и дремлюща; аз же възвестих старцу час утрени, он же братиям в соборе по обычаю вся повеле сверьшати, мне же повеле у себе обычьная правити, яко же всегда обычай ему беше.

Понеделнику же наставшу, во время божественыя службы, пакы старець в святую Божию церковь шествуя со многым трудом, братиям помогающим. По свершении божественыя службы братьям выпрашающим, аще что похощеть вкусити, старцу же не хотящу, токмо мало исьпиваше сыты, яко же преже рех. Егда же упокоися мало старець, аз же от многых помысл борим, како хощеть после старца быти строение монастырьское, понеже старець ничто же о сих глаголеть, аще вопрошю его о сем или ни, таже сотворих молитву, ему же отвещавшу «Аминь», тогда начах со умилением глаголати.

Вопрос Инокентиев: «Государь Пафнотей! Повели при своем

животе написати завещание о монастырьском строении: как братии по тебе жити и кому игумену быти повелиши?» — Старцу же молчащу.

Ответ Пафнотиа старца: Таже по мале часе начат глаголати старец, слезам изо очию текущим: «Блюдите убо сами себе, братие, как чин церковный и строение монастырю хощете имети; песньнаго правила никогда же преставляйте, свещам вжизания просвещайте, священници держите честно, яко же и аз, оброка их не лишайте, божественыя службы да не оскудевають, теми бо вся поспеются, трапезы от любостранна не затворите, о милостыни попецетеся; просяща потребная, тща не отпустите; от мира приходящих бесед удаляйтеся, в ручнем деле тружающеся, сердце свое хранете всяцем трезвением от помысл лукавых, по павечернем правиле бесед не творите друг со другом, кождо во своей кельи да безмолствуеть, соборныя молитвы не отлучайтеся никакою нужею, развее немощи; весь устав и правило церьковное кротко и немятежно, и молчаливо, и просто рещи, яко же мене видите творяща, и вы творите; аще бо тех, заповеданнаа мною, не презрите, верую Богови Вседрьжителю и того всенепорочней Матере-свету, не лишит Господь всех благых ему своих места сего.

Но вем, яко по отшествии моем Пречистые монастырю будеть мятежник, много, мню, душю мою смути и в братии мятежь сотвори; но Пречистая Царица мятежникы утолить, и бурю мимо ведеть, и своему дому и в нем живущей братии тишину подасть». Аще ли же реченная вам, братие, не верна мнятся, не буди мне лгати на преподобнаго, понеже и сведетелие суть неложнии: приидоша тогда братиа на посещение старца, Иосиф, Арсеней и Варсанофей и келейник старцев, сия слышаще, дивляхуся, что хотят сия быти. Отцы и братие! Господа ради простите ми сие, понеже написах сия, не судя братии своей — не буди то, но почюдихся старцеву проречению, понеже сия вскоре в дело призыдоша; един день, пяток, безмолъствова, в он же день старца во гробе положихом; прочая же непреди явлена будуть. Егдаже старець сия изглагола, таже умолче изнеможения ради телеснаго, дни уже скончавающуся. Таже нощь препроводи в обычных правилех.

Третьему дни седмици наставшу вторнику, таже пакы от утра начинаеть безмолвие, не повеле себе стужати ни единому от

братии, желаше паки причастник быти телу и крови Христове, понеже празднику наставшу преполовение Пятьдесятници. Мне же с молчанием седящу у старца со учеником его, старець же глаголаше псалмы Давидовы согласом не от единого ни от двою, но от многых избрание творя,таже пременяя пояше молебны, Пречистой похвалный канон, таже и Одигитрие, еще же и «Многими съдръжим напастьми», таже и по Евангелии стих Богородици: «Не остави мене в человеческое предстоя». Се же беспрестани творяше, не единою, ни дващи, но множицею паки тоже начинаше. Нам же дивящимся необычному его гранесловию, но понеже не смеяхом ни о чем же подвигнути слова, токмо ужасохомся, что хощеть сие быти. Еще же, и яко же преже рех, заповеда не стужати ему.

Дни же прешедшу, ничто же ино не глаголаше, точью псалмы и прочаа. Нощи же наставши, мне ему обычное правило изглаголавшу, всю же ону нощь без сна препроводи в велице труде, мало седааше, а множае стояше. Егда же бысть день, паки Иосиф сверши ему причастное правило. Старцу же спешно готовящуся, таже понужаше нас к церкви, мы же с ним шествующе, спомогахом ему мало, таже в св. жрьтвенице седалище уготовихом ему. Божественей же службе свершившися, пакы причастник бывает Телу и Крове Христове. По отпущении же службы изыде из церкве. Се же бе ему обычай многолетны: не преже священник служивы излезе от олтаря, никогда же изыде из церкве, не прием благословения от служащаго священника. Егдаже бысть в кельи, таже став в сенех, братьи со обою страну стоящим, възզре душевным оком на братию, а чювьственым на образ Владычень и Пречистые Богоматере, две святеи иконе имея, таже исполни очи слез, въздохнув, глаголаше. Молитва: «Господи Вседрьжителю! Ты веси вся, испытаяй сердца и помыслы! Аще кто поскорбит мене ради грешнаго, въздажь ему, Господи, сторицею в се время и в будущий век живот вечный; аще ли кто порадуется о моей смерти, грешна человека, не постави ему, Господи, греха». Зрит бо сия обоя в братии. Мы же, слышаще сия, ужасохомся, кождо свою съвесть, в себе судию имать, паче же аз окаанный. Сия изъглаголав, таже ж повеле себе в келью вьвести; пакы начат утешителна словеса глаголати братии и радостным лицем, яко же забыти нам прежереченных глагол, комуждо по своей совести, яко же преже рех, себе зазревшу; глаголаше бо не ощуща-

ти выше силы болезни. Мы же, сия видяще, мнехом: хощет легчае ему быти. Братия же понуждаху его и пищи причаститися, старець же не хотяше, токмо мало вкушаше нужа ради сыты, яко же множицею преже рех. Таже братии подоваше, глаголя: «Пийте чашу сию, чада, пийте, аки последнее благословение, аз бо к сему не еще от сея пию или вкушу». И еще к сему многа утешителна словеса изглагола, таже възлеже на обычном своем месте, на нем же и к Господу по едином дни отиде.

Отци и братие! Да никто же ми зазрит, понеже множицею себе именую. Увы моему окааньству! Аще ли себе умлъчю, вся имам ложна писати. Таже рече ми старец: «Инокентей!» Аз же прилежно зрех на священную его главу, что хощеть рещи? И глагола: «Есть у мене сосуд меда, прислали ми поминка, не помню, как его наричють». – Братья же рекоша: «Кузня». – «Возми себе, благословяю тя, понеже нужу мою исполнял еси». Мне же о сем много почюдившуся, что мене грешнаго и в таковей немощи благословения своего сподоби. Таже братию со многым обрадованием отпусти, паче же понуди ити в трапезу, понеже обеду вход. Аз же, не терпях нимало отлучитися старца, паки възвратихся скоро, обретох его по обычаю лежаща на своем месте, молитву творяща. Аз же с молчанием стоях, таже по мале часе сотворь молитву, глаголах ему: «Государь Пафнотей! Не лучшаеть тебе, понеже всю неделю ничто же вкусил еси пищи; чему, господине, молчиши? Что еси задумал, кому приказываеши монастырь, братии ли или великому князю? О чем не глаголеши?» Ему же рекшу: «Пречистой».

Таже по мале глагола ми: «Брате Инокентей! Правду ли се ты глаголеши?» Мне же молчащу, еда како смутих старца. «Мне, брате, кто приказывал? Пречистая сама Царица изволила, паче же возлюбила на сем месте прославити свое имя, и храм свой воздвигла, и братью совокупила, и мене, нищаго, много время питала и покоила и с братьею. И мне, пак в гроб зрящу смертному человеку, себе не могущу помощи, сама Царица как начала, так и устроити имать полезное своему дому. Веси сам, не княжьскою властью, ни богатством силных, ни златом, ни сребром воздвижеся место сие, но изволением Божиим и Пречистыя Его Матери хотением. Не требовах от земных князь даров, кыих приати или приложити зде, и хотящим тем даяти та, но всю надежю и упование положих о всем на Пречистую Царицу до сего

дни и часа, в он же разлучити имать Содетель и Творець душю от телесе, и по отсюду отшествии Пречистаа же Царица покрыеть своею милостию от насилия мрачных и лукавых духов, и в страшный день праведнаго суда вечныя мя избавить мукы и со избранными причтеть. Аще ли и я неку благодать получю, не премолчю, о вас молитву творя к Господу. Сице убо поспешите: чисте живете, ни яко же при мне точию, но велми паче по отшествии моем, со страхом и трепетом сде спасение соделовающе, да добрых ради ваших дел и аз почию и по мне пришедшеи вселятся добре, и по скончании вашем покой обрящете, и кождо, в нем же зван бысть, в том да пребываеть; своих мер, братие, не преходите, не полезно бо вам се, но и душевредно; над немощными братьями чювьством или паче рещи и обычаем не возноситеся, но дълготрьпите о них, яко же своим удовом. Ей, чада, поспешите добродетельми!» Сиа и ина полезнаа глаголав, умолче изнеможения ради.

По мале часе скоро приходить посланный от содержащаго в то время престол руськия митрополия Геронтиа пресвященнаго посещения ради, нося мир и благословение старцу. Таже паки от великаго князя Ивана Васильевича скоро приходить Феодор, протопоп его благовещеньскый, так же и от предреченных княгинь, от великие княгини, грекини, Юрьи Грек. О всем приходят ко мне, понеже к старцу не получиша входа, глаголюще ми слово великаго князя, чтобы навсяко видети старца и беседы от него сподобитися, понеже много оскорбишася, не приемше извещения от преже посланных. Мне же о сем не имеющу дрьзновения не довести токмо, но и явити старцу, они же много о сем стужиша ми, аз же всячьскы отлагах, веды мужа крепость и неславолюбный его нрав, не могох им известитися никако, и, не хотя въшед, сказах старцу о посланых.

Старец же много на мя оскорбися, таже рече ми: «Что тебе на мысли? Не даси же ми от мира сего ни един час отдохнути; не веси, 60 лет угажено миру и мирьскым человеком, князем и бояром, и в сретенье им сованося, и в беседе с ними маньячено, и вслед по них такоже сованося, а того и не вем, чесого ради. Ныне познах: никая ми от всего того полза, но паче души испытание о всем. Господь пакы своим милосердием, не хотя бес покаяниа смерти грешнику навести, дасть мне грешному 6 день покаяниа ради, ино пак ты мне не даешь покоя ни на един час, наво-

диши на мене миряне. Уже к тому и ис келия не имам изыти, да не стужають ми». Аз же множае оскорбихся, не токмо не получив ответа посланым, но яко старца смутих; аз же, изшед, вся сказах им, понужаах я изыти из монастыря. Им же не хотящим отидоша, уже вечеру сущу, таже уклоньшеся препочиша в веси близ живущих человек.

От часа же того ни о чем же смеях стужити старцу, точью обычное правило нощное свершаах. Старець же к тому не уже на се понуди мя, понеже всю нощь пребысть без сна, псалмы Давыдовы гранесловяше, таже Иисусову молитву глаголаше. Се же бе ему обычай многолетный: по всяком правиле никогдаже Иисусову молитву не оставляше, вервицу в руках держаше. Егдаже бысть день паки, старець по обычаю повелеваше священнику ранее литурьгию свершати, понеже и сам мысляше ити, паче же спешаше, глаголаше бо себе: «Се день приде». Братьи же взирающим между собою, что се глаголаше, не вемы. Аз же въпросих и: «Государь Пафнотей! О коем дни глаголеши: се приде день?» Старец же рече: «О том дни, о нем же преже глаголах вам». Аз же начах именовати дни: «Неделя, или понедельник, или вторник?» Старец же рече: «Сь день четверток, о нем же и преже рех вам». Нам же недоумеющимся о сем, понеже многа о себе назнаменаше к отшествию, таже паки сокрываше, ничто же явлена о себе глаголаше.

Старцу же пакы начинающу шествие творити к церкви, тщащеся, и егда приближися к дверем, хотя излезти на монастырь, Иосиф возвести ему преже бывших посланник пакы пришествие в монастырь, не токмо же те, но и иных множество, еще же наместнику града Василию Феодоровичю и тому тогда приспевшу, понеже и преже того ему бывшу, не получи входа к старцу. Тогда, собравшеся вси, стояху пред церковью на пути, им же старцу хотящу шествовати. Егда же услыша старець приход их, что стояще ожидаху его; тогда и не хотя пакы обратися, паче же оскорбися, понеже възбраниша ему к церкви шествие. Таже отпусти братию ити в собор, сам же седе в сенех. Старець же глаголаше: «Никто же ми сие сотвори, точию Инокентей, тому се повелевшу». Аз же и рещи не смеях, что о сем неповинен есмь.

Егда же изыдохом к церкви, един брат у него оста Арсеней, старец же сам утверди двери келиа, да никто же внидет. Егда же свершися божественая литургия, не уведеша старца, тогда вси

разумеша, яко не возможно им видети старца, ниже слышати глас его, и не хотяще скоро разыдошася кождо своим путем, паче же Богу се устроившу по писанному: «Помысл праведнаго приятен Ему есть». Аз же по божественей службе скоро възвратихся к старцу, обретох и еще двери утвержены, брату же у него приседящу, о нем же преже рех. Егда же внидох, обретох старца в кельи възлегша на лавици под предним окном, на монастырь же не повеле окна нимало утворити, на весь день не повеле себе стужати и до вечерни. Братьи же млъчащи, старец же глаголаше о некоем человеце, яко умрети имать; нам же о сем недомыслящимся, мнехом, еда кто возвести ему. Аз же вопросих его: «О ком се глаголеши? Мы не вемы». Старець же рече: «О нем же вы глаголете, яко болить, а он, покаявся, умрети хотяше». Нам же сия вся недоуменна суть.

Таже братью отпусти, повеле в трапезу ити. Аз же от того часа не изыдох от старца. Егда же изыдоша братиа, тогда рече ми старець: «Преведи мя на другую страну келия, понеже тамо имам покой от мятежа сего, таже и уснути хощу, понеже утрудихся. Да никто же от братии входит ко мне до вечерни, ниже окна отверзи, ниже двери отвори, занеже по вечерни братья приити хотять». Аз же вся сия разсмотрив, не к тому сомнехся, но известне уверихся, яко отити житиа сего хощеть старець, понеже ми и в начале немощи своея рек старець, яко соуз хощеть разрешитися. Аз же отшествию нужных начах въпрашати: «Государь Пафнотей! Егда преставишися, звати ли протопопа или иных священников из града проводити тебя ко гробу?» Старец же рече ми: «Никако же не мози звати, понеже велик мятеж хощеши сотворити мне. Да никто же увесть, дондеже погребете мя в землю своим священником. Молихся о сем — и проводити, и на гробе простити, и земли предати». Аз же вопросих: «Где велиши себе гроб ископати и в земли положити?» Старец же ми рече: «Идеже еси Клима гуменника положил, с тем мя погребите. А гроба не купи дубова, на ту шесть денег колочей купи, да раздели нищим, а мене лубком оберти да, под страну подкопав, положи».

Мне же единому сиа с ним глаголющу, ученику же его спящу, братьям же всем безмолъствующим в кельях, а овем почивающим, полуденному часу наставшу. Аз же умлъчах, еда како старец заснеть. Старец же начат молити Господа Бога Вседрьжителя о спасении душа своея, еще же и Пречистую Владычицу нашю Бо-

городицу о всем, и имя Ее нарицаше, и всю надежю на Царицу полагаше о души своей. Молитва: «В час, Дево, конца моего руки бесовьскыя мя исхыти, и суда, и прения, и страшнаго испытания, и мытарьств горкых, и князя лютаго, Богомати, и вечнаго осужения». Таже моляше Пречистую, да сотворить попечение о богосозданнем Ея монастыри: «Ты, Царице, создала, Ты и промышляй о полезном дому своему, и в имя Твое собравшихся в святем месте сем сподоби угодити Сыну Твоему и Богу нашему чистотою, и любовию, и мирным устроением». Обычай же бе старцу никогда же нарещи свой ему монастырь, но «Пречистые», «Та создала», ниже стерпе слышати его монастырь нарицающу кому, но и велми о сем запрещаше, глаголаше бо: «Аще не Господь созиждеть дому, всуе трудишася зиждущеи».

Старцу молящуся, яко же преже рех, аз же възбудих ученика его спяща и жестокыми словесы претих ему, и нерадива и непотребна нарицах его: «Не видиши ли старца в последнем издыхании, а ты не трепещеши, ни трезвишися!» Таже повелех ему стояти у старца, мне же изшедшу вон вне келия простужения ради, въсклоншу ми ся малаго ради покоя, и скоро уснух. Спящу же ми, ощутих гласы поющих и абие со ужасом вьскочих, въскоре дверь отверз, внидох в келью, обретох старца на обычном месте лежаща, ученика же у одра предстояща; аз же его въпросих: «Кто от братьи был зде?» Он же, никто, рече; мне же ему сказавшу слышаная, он же рече ми: «Отнели же ты изшел еси, старець начат петь „Блажени непорочни в путь ходящеи в законе господни“, таже и стихи припеваше, еще же и „Руце Твои сотвористе мя и создасте мя“, к сим же и „Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим“, „Святых лик обрете“ и прочая тропари». Аз же рех ему: «Отходит старец к Богу», припадохом со учеником к ногам старца и облобызахом нозе его, таже надклоншеся над перси ему, просяще благословениа и прощения конечнаго. Со многым трудом, недоведоме получихом сия: старец не уже к тому внимаше словесем нашим.

Молитва: «Царю небесный всесильне! Молю Ти ся, Владыко мой Иисусе Христе, милостив буди души моей, да не удержана будеть противных лукавством, но да усрящють ю аггели Твои, проводяще ея сквозе пронырьств тех мрачных мытарьств и наставляюще ю к Твоего милосерьдия свету. Вем бо и аз, Владыко, яко без Твоего заступления никто же может избыти козней ду-

хов лукавьствия». Таже к тому ничто же могий глаголати явленее; аще и глаголаше, но мы уже не можем разумети глаголаных. Таже на нем же одре лежаще, начат отвращатися шуяя страны, на десную обращатися. Сего же николи преже не сотвори. Мне же сего не разумеющю, пакы обращах и дващи, и трищи, старець же пакы, аще и едва можаше двизатися, пакы обращашеся, еще же ми и глаголаше некаа словеса, но аз же не разумевах, языку уже оскудевающу от конечнаго изнеможения. Тогда разумех, яко видить некая от необычных приходящаа, братьям же ничто же от сих ведящим: яко же преже рех, не повеле себе стужати от обедня часа до вечерни; аще ли кто от братей и прихожааше, аз же глаголах, яко утишися старець.

Не смех никому же рещи, яко отходить к Господу, понеже хощеть молва велика быти. Уже вечернему правилу приспевше, братьям по обычаю свершающим, аз же и ученик его терпяхове ожидающе, понеже не возмогохом от старца в собор ити, приседехом у одра его. Егда же вечернее правило свершашеся, тогда старец опрятався, и нозе простер, и руце на прьсех крестаобразно положь. Аз же рех ученику его: «Сяди тут, подрьжи старца, посмотрю на монастырь, уже ли братья отпели суть». Мне же и окна не дошедшу, ученик старцев възва со ужасом: «Инокентей, Инокентей!» Аз же скоро обратився, рех: «Что видиши?» Он же рече ми: «Воздохну старец». Мне же зрящу паки легко отдохну, помале третицею, понеже треми дохновении предасть святую душю в руце Божии, Его же изъмлади възлюби. И к тому не обретеся дух в старци, понеже усну века сего сном, нозе простер и руце на перьсех крестаобразно положь, приложися к святым отцам, их же и житию поревнова.

В той час предсташа священници и братиа дверем келии старца, хотяще уведети, что бысть старцу. Нам же к тому таити не могущим, аз же и ученик старцев и ин брат, его же множицею помянух, на лицах знамения обносящем, паче же слезам леющимся, множицею и гласы испущахом со учеником старцевем, не могуще терпети конечнаго разлучения, понеже солнцу зашедшу душь наших преже единаго часа всемирнаго солнца зашествия. Тогда же братиа сотвориша над ним плач велик, и тако вземьше его несоша в ветхую церковь, понеже вечеру сущу не возмогохом того погребению предати. Воутрии же уранше дни наставшу, пятку сущу, в 1 час, ископавше братья гроб, тело пре-

подобнаго земли предахом. Никто же от мирскых человек ту обретеся в то время, ни одру коснуся, ни в гроб полагаема узре кто. Егда же погребохом старца, тогда неции приидоша от града, поведающе нам, яко весь град подвижеся, не точью игумени, и священници, и мниси, но и содержащии того града наместници и прочий общий народ уже путь начинають шествовати.

Аще не быша предварили прежеречении скорошественици, бывъшии в монастыри, поведающе им, яко всуе трудитеся, желаемаго не получите, понеже аще и мы уранихом, ничто же возмогохом видети от надеемых труд наших без успеха. Они же, сия слышавше, велику тщету себе вмениша быти, окающеся сами и глаголюще, яко недостойни быхом такова раба Божиа поне одру прикоснутися. Мнози же от вельможь скоро в монастырь приидоша, аще и не видеша преподобнаго, поне со многою любовию гробу его поклонишася. Такожде и общий народ, весь день от града приходяще, покланяхуся гробу преподобнаго».

Суровый, внушающий страх старец живо изображен в этой записке своего ученика. Несмотря на потустороннюю отчужденность (конечно, усиленную приближением смерти), Пафнутий пользовался таким почитанием мирян, что дары щедро текли в его обитель. Почитание в великокняжеском дворце сделало его как бы фамильным святым московских князей. Иван Грозный считался рожденным по молитвам святого Пафнутия и сам называл его имя в ряду величайших московских святых – Сергия и Кирилла. Преподобный Пафнутий любил московский княжеский дом. Он хранил в памяти предания о московской старине, о добродетелях Калиты и делился ими в кругу своих учеников. Портрет Иосифа Волоцкого уже намечен в преп. Пафнутии в основных чертах.

XI. Преподобный Иосиф Волоцкий

Жизнь Иосифа Волоцкого известна нам лучше, нежели любого из русских святых[a]. Трое из его учеников составили три обширных жития своего учителя; это Савва Черный, племянник преподобного Досифей Топорков и неизвестный по имени. Его собственные многочисленные произведения помогают нам дорисовать его духовный облик.

Иосиф (1439-1515) был преемником преподобного Пафнутия, став после него игуменом в Боровске. Двадцати лет от роду пришел в Боровск, где старец Пафнутий взял его в келью и воспитал в суровой школе «послушания без рассуждения». Это было как раз то, чего Иосиф искал с детства. Иван Санин (его мирское имя) происходил из волоколамских дворян и имел, можно сказать, наследственное призвание к монашеской жизни. В роду его известно 18 монашеских имен и только одно мирское. Семи лет Иван изучил все псалмы Давидовы, а в 8 лет уже мог читать «вся божественыя писания». Мальчик стал чтецом и певцом в церкви. Из «божественых писаний» он вынес «два плода»: «книжный разум и желание добродетели». Последнее он считал достижимым в монашестве как идеале христианского совершен-

[a] Все три жития преподобного Иосифа Волоцкого были опубликованы К. И. Невоструевым в: Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Москва, 1865. Недавно литература об Иосифе Волоцком обогатилась критической публикацией его писем и монастырского Устава. О письмах см.: Зимин А. А., Лурье Я. С., ред. Послания Иосифа Волоцкого. Москва, 1959. Во введении редакторы анализируют эволюцию политических теорий Иосифа и приводят обширную библиографию. Об «Уставе» см. исследование: Spidlik Thomas. S. J. Joseph de Volokolamsk: un chapitre de la spiritualite Russe // Orientalia Christiana Analecta. V. 146. Rome, 1956. – *Прим. И. Мейендорфа.*

ствования. Вместе со сверстником Борисом Кутузовым он задумал бежать из мира. «Маловременное и скоротекущее житие» не стоило в его глазах того грозного «воздаяния», которое ожидает каждого по исходе души. Родители Ивана не возражали. Выбор монастыря не был делом легким; он зависел от выбора духовного руководителя, старца. Чем более будущий монах ценил послушание, тем большее значение приобретал выбор старца: «Просто же и, якоже прилучися, неискусну наставнику вдатися, разум имущему безсловесно мнится».

Иван идет сначала в Тверской Саввин монастырь, куда его привлекает слава старца Варсонофия Неумоя. В самом начале новой жизни он дает обет ни в чем не преступать велений избранного им старца. Но что сразу испугало целомудренного юношу в монастыре, это сквернословие в трапезной, где обедали миряне. Иван побежал из трапезной не евши: «Ненавидел он сквернословие и кощунство и смех безчинный от младых ногтей». Варсонофий понял смущение юноши: «Неудобно тебе в здешних монастырех жити» – и направил его в Боровск, к игумену Пафнутию.

Мы упоминали живописную обстановку их первой встречи. Юноша застал трудолюбивого игумена в лесу рубящим дрова и носящим их на плечах. Прождав до вечера, пока старец не окончил свои труды, Иван пал к его ногам и просил принять в послушники. Начальный прием был довольно суровым. После строгого испытания Пафнутий постриг Ивана, согласно обычаю изменив его имя на Иосифа и потребовав от него пройти все положенные послушания, начиная с работы в пекарне и на кухне, что было нелегкой обязанностью в большом монастырском хозяйстве с множеством наемных рабочих и мирян-паломников. Чтобы подчеркнуть высокую степень Иосифовых добродетелей, его биографы рассказывают о его служении в больнице. Как само собой разумеющееся, сообщается, что «болящая братия служащими утесняеми... не все бо могут чисто послужити и кротце понести тяжко болящаа... Темже яко всем терпелива и послушанию любителя Иосифа тем служити представляет [игумен]. И тамо усерден и добре тем [больным] предстояше, и коиждо глаголаша ему, готов обреташеся, питая и напояя, подымая и постеля устрояа, прохлажаа и утешая... яко Христови самому служа...» За свое служение болящей братии он получил воз-

награждение: игумен разрешил ему взять в свою келью старого и больного отца, постригшегося в том же монастыре. Иосиф ухаживал за отцом в течение 15 лет до его кончины. Умирая, Пафнутий избрал его своим преемником, и великий князь Иван Васильевич, которому Пафнутий вручил свой монастырь, утвердил этот выбор (1477).

Однако новый игумен вскоре разошелся с братией. При всей строгости Пафнутия в его монастыре не было полного общежития. В русской монашеской среде бороться с собственностью (или личной независимостью) было труднее, чем с грехами плоти. Иосиф открыл братии свое намерение устроить «единство и всем общее во всем», но его план не встретил сочувствия. Только семь старцев поддержали Иосифа, причем двое из них были его кровными братьями. На тайном совете было решено, чтобы Иосифу ходить по всем русским монастырям и «избирати от них яве на пользу». Это было уже второе странствование Иосифа по русским монастырям. Иосиф выбрал своим старцем-наставником Герасима Черного и ходил с ним, скрывая игуменский сан, «яко невеглас простой», работая в монастырях на «черных службах». Сильное впечатление на него произвел Кириллов монастырь, и только он один — «не словом общий, а делы». Помимо строгого общежития его поразила благоговейная чинность в церкви и трапезной: «Кийждо стояше на своем месте, и на ино место не сме преступити».

Иосиф провел в Кириллове 17 месяцев, молясь «втайне, без книг», выдавая себя за неграмотного. Он жил в клетушке, огороженной досками. Однажды один из братьев пришел в его келью, чтобы позвать его на работу, и через щель в стене имел возможность подсмотреть Иосифа, как тот молился: странный монах пел псалмы, читал наизусть Послания, Евангелие. Соглядатай поспешил распространить сообщение об этом чуде; отсюда, между прочим, можно заключить, что от рядового монаха не требовались ни грамотности, ни знания псалмов на память. Инкогнито Иосифа было раскрыто, его освободили от работы в пекарне и дали отдельную келию, но он не остался в Кириллове.

Другой случай, также показательный для культуры Руси во времена Иосифа, имел место в Твери в Саввином монастыре, уже нами упоминавшемся. За всенощной все клирошане разошлись, «якоже им обычно, прохладитися». Некому было читать,

и игумен не мог сказать ни слова от стыда. Герасим принуждает Иосифа взять книгу и читать — и не по складам, как хотел сначала, а во всю меру своего искусства. «Бе же у Иосифа в языце чистота, и в очех быстрость, и в гласе сладость и в чтении умиление: никто бо в те времена нигде таков явися». Игумен, изумленный чтением Иосифа, послал сказать Тверскому князю, чтобы не велел выпускать из отчины своей такого «досужа» (свободного человека). Едва наши странники «скоротеком» успели бежать за рубеж княжества.

Тем временем в Боровске монахи искали Иосифа повсюду и, считая его мертвым, даже просили нового игумена у Московского князя. Неожиданно Иосиф возвращается, хотя ненадолго. Он не оставил своего замысла о совершенном общежитии, и сердце его «возгоресе огнем Святаго Духа». Собрав своих советников, он снова покидает Боровск, и на этот раз окончательно. Он идет на родину, в волоколамские леса, — не ради пустынножительства, а для основания новой, идеальной, давно задуманной им киновии. Князь Борис Васильевич Волоцкий, родной брат великого князя Московского, с радостью принимает известного ему игумена и дает ему землю в 20 верстах от Волоколамска. При постройке первой деревянной церкви сам князь и бояре носят бревна на плечах. Церковь эта, как и в Боровске, была освящена во имя Успения Божией Матери (1479). Через семь лет на месте ее был возведен великолепный каменный храм, расписанный «хитрыми живописцами», знаменитым Дионисием и его учениками. Церковь эта обошлась в 1000 рублей — сумма огромная по тому времени; каменный храм в Кириллове строился в то время всего за 200 рублей. Князь Волоцкий дал монастырю первое «село» уже в первый год от его основания, и с тех пор денежные и земельные вклады не переставали притекать в монастырь. Среди постриженников его с самого начала было много бояр. Хотя сюда приходили и люди от «простой чади», но, в общем, монастырь Иосифа, как ни один другой на Руси, сразу же принял аристократический характер.

Однако аристократическое происхождение «большей братии» при Иосифе не снижало аскетической строгости общей жизни; игумен умел вести за собой и дисциплиной устава, и своим покаянным горением. Личную меру строгости преподобный Иосиф преподал по отношению к матери, отказавшись — по ти-

пу классической аскетики — видеть ее, когда она пришла навестить его в обители. В остальном биографы показывают личную святость Иосифа через подвиги избранного им духовного воинства; учитель растворяется в своих учениках. Житие говорит о них во множественном числе. «Молитва Иисусова безпрестани из уст исходяще и к всякому пению к началу спешаще...», «Сами себе мучаще Христовы страдальцы — в нощи на молитве стояща, а во дни на дело спешаща».

Какое могло быть среди них празднословие, продолжает Савва Черный, когда монахи никогда не смотрели друг другу в лицо, «слезы же от очию их исхождаше... час смертный имый на всяк час...» «Вси в лычных обущах и в плаченых [заплатанных] ризах, аще от вельмож кто, от князей или от бояр...» Это строгое равенство уставной жизни нарушается лишь в келейном правиле и в особых, избранных подвигах, но с благословения игумена: «Ов пансырь ношаше на нагом теле под свиткою, а ин железа тяжкы и поклоны кладуща, ов 1000, ин 2000, ин 3000, а ин седя сна вкушая». В холодной церкви, в зимнюю стужу мерзли без шуб, вспоминая «несогреемый тартар». Слабые сбегали из монастыря: «жестоко есть сие житие в нынешнем роде, кто может таковая понести?» Но оставшиеся спаялись в крепкую дружину, и долго после смерти Иосифа продолжали свои подвиги, память о которых отлагалась в своеобразной волоколамской литературе, составившей настоящий Волоколамский патерик — единственный патерик Северной Руси, который, к сожалению, до сих пор остается неопубликованным.

Преподобный Иосиф должен был подавать пример в аскетическом делании: по крайней мере, жития нам рассказывают о «худых и плаченых» ризах игумена. Но в то же время Иосиф изображается не как изможденный постник, а как совершенное воплощение русского идеала красоты: лицом «уподобися древнему Иосифу» («Прекрасному»), с темнорусыми волосами, с округленной, не слишком длинной бородой. Цветущая красота его была в соответствии с его вкусом к благолепию, к внешней, бытовой красоте, особенно к красоте церковной. Эстетика быта и обряда прекрасно уживаются у преподобного Иосифа с практическим умом, с зоркостью к окружающему, с большим талантом руководителя и хозяина. Он не только принимает пожертвования, но умеет и заставить их притекать в монастырь, то как пла-

ту за помин души, то как вклады знатных постриженников или предсмертные завещания.

Для чего ему было это богатство? Сам преподобный Иосиф объясняет это в послании к одной русской княгине: «Надобно церковные вещи строити, святыя иконы и святыя сосуды и книги, и ризы, и братство кормити... и нищим и странным и мимоходящим давати и кормити». На все это в год идет, по его расчету, рублей 150 (в другой раз он пишет 300), «опричь хлеба». Зато во время голода преподобный Иосиф широко отворяет житницы монастыря: кормит в день до 700 человек; собирает около 50 детей, брошенных родителями, и устраивает для них приют. Когда нет хлеба, приказывает его покупать; нет денег – занимать и «рукописание [расписки] давати – дабы никто же сшол с монастыря не ядши». Монахи ропщут: «Нас переморит, а их не прекормит». Но Иосиф уговаривает их потерпеть, и – в соответствии с классическим типом жития – не кто иной, как сам великий князь, появляется в обители и угощает изголодавшуюся братию.

Не только голод и стихийные бедствия пробуждают благотворительную деятельность Иосифа. Для окрестного населения монастырь его всегда являлся источником хозяйственной помощи. Пропадет ли у крестьянина коса, украдут ли лошадь или корову, он идет к «отцу» и получает от него «цену их». Тогда «мнози тяжарие [крестьяне] стогы своя участиша и умножиша жит себе». Поскольку большая часть земледельцев возделывала земли, принадлежавшие другим, при различных формах юридической зависимости, финансовая помощь, оказывавшаяся им Иосифом, усиливалась при помощи поучений социального характера, обращенных к землевладельцам. До нас дошло письмо Иосифа одному боярину о «миловании рабов». Он слышал о том, что его рабы «гладом тают и наготою страждут», и убеждает его заботиться о подвластных, хотя бы в собственных интересах. «Тому же обнищавшу [пахарю] како подасть самому ему плоды нив? Како же и дани отдаст?» Эти практические, быть может слишком практические, соображения подкрепляются угрозой Страшного Суда Божия, где «сицевые [жестокие] властители имут мучимы быти в веки». Нас заверяют, что слова Иосифа имели действенное влияние на социальную жизнь в его волости. «Поселяне же много послабление имуще от господей сел их, поущением [внушением] его». Один из его биографов пишет даже

— очевидно, с некоторой долей преувеличения, — что «вся тогда Волоцкая страна к доброй жизни прелагашеся».

Как человек практический, Иосиф заходил столь далеко, что прибегал и к политическим мерам в борьбе с социальным злом. В послании к Дмитровскому князю, написанном во время голода, Иосиф требует, чтобы князь установил твердые цены на хлеб: только этим можно помочь общей беде. В основе этой социальной тревоги лежит все та же забота о единой человеческой душе — «ее же весь мир не стоит». Личное влияние Иосифа, скорее, затрагивало высшие классы, чем простой народ; по крайней мере, это отмечается биографом и находится в согласии с политическими воззрениями Иосифа: «Мнози сановници часто с ним беседущеи, словеси его повинувшеся, нравы своя дивияющаяся [дикие] на кротость прелождыше удобришася жизнию». У Иосифа мысль о душе скупого богача или собственной братии выступает рельефнее, чем сострадание к Лазарю; общественное служение Иосифа проистекает не из сострадания, а из сознания христианского долга.

Богатые драгоценными бытовыми чертами, жития Иосифа скудны в другом отношении: они молчат о его внутренней, духовной жизни. Внешние аскетические подвиги и широкая деятельность занимают то место, которое у преподбного Нила посвящено умной молитве. Характерно одно видение, которое сообщает в своем житии Савва, вообще не упоминающий ни о каких чудесах, совершенных Иосифом при жизни. Инок Виссарион, чистый простец, бывший в некотором пренебрежении у братии, видит голубя на плащанице, несомой Иосифом. Этот голубь самому Иосифу вселяет надежду, что «не оставит Бог места сего». Так, огненные языки преподобного Сергия оплотневают в белого голубя, откровение тайн — в спокойную надежду.

Признания самого Иосифа об избранном им духовном пути содержатся в его посланиях и особенно в его обширном Уставе, именуемом «Духовной грамотой». Здесь мы найдем подтверждение житийных впечатлений.

Из 14 глав этого Устава девять первых исчерпывают его материальное содержание. Все они посвящены внешнему монастырскому быту и благочинию: о соборной молитве, о трапезном благоговеинстве, о небеседовании на павечернице, о неисхождении из монастыря, о службах (работах), о запрещении крепких

питий, о невхождении женщин, тоже – отрочат. Эти 9 правил даны в четырех редакциях: полной, краткой, для специального применения «преимущей» братии и в виде краткого дисциплинарного кодекса «запрещений». Иосиф не устает входить в подробности, и в подкрепление щедро рассыпает цитаты и примеры из святых отцов и житий: об «опасном» (осторожном) трезвении; о важности даже самых мелких прегрешений и о «страшном и немилостивом» суде, ожидающем нерадивых. «Души наши положим о единой черте заповедей Божьих». Иосиф составляет свой Устав, приближаясь к смерти. «Сего ради боюся и трепещу. Мню убо, яко и велиции светильницы и духоноснии отци и ниже святии мученицы страшный час смерти без истязания проидоша бесовских мытарств». Так как настоятель должен дать ответ за общие согрешения и та же обязанность блюдения душ ложится на всех, особенно же на «больших» и «преимущих», то Иосиф настаивает на долге строгости к грешнику, освобождая по отношению к нему от смирения и неосуждения. «Не можно единому настоятелю сего управити...», «Вас да боится паче согрешивый, неже настоятеля... Нужа есть отмщати, да не с ним приимем гнев Божий».

Однако эта господствующая надо всем идея страха не делает Волоколамский патерик особенно суровым. И наказания не отличаются жестокостью: 50-100 поклонов, сухоядение, в крайних случаях – «железные узы»; требования, предъявляемые Иосифом к братии, не чрезмерны. По всему видно, что для Иосифа важна не суровость аскезы, а строгость в соблюдении Устава. Он сам убежден в нетрудности уставной жизни: «Кая беда еже не исходити вне монастыря без благословения? Или кая скорбь на павечернице не глаголати? Еда не довлеет весь день глаголати?» Лишь совершенный запрет питий, «от них же пьянство бывает», и доступа в ограду монастыря женщин и «голоусых отроков» отличает волоколамский быт от обычных русских монастырей. Особено удивительно, что, при всем своем стремлении к совершенному общежитию и многократном повторении, что «пища и питие всем равна», Иосиф создает в своем монастыре три категории монахов – по степеням добровольно взятой на себя аскезы. Эти категории отличаются в трапезной количеством блюд, в остальном – количеством и качеством одеяний. Рассудительный наставник считается с различием естественных

сил (и небесных наград). В свой монастырь практический игумен привлекает и нужных ему старцев, приказчиков, администраторов обширного хозяйства; особенно ценен для него приток из боярства, где лишь немногие способны разделить его собственные труды и подвиги.

Некоторые указания о его духовной жизни дает первая глава Устава, посвященая «соборной», то есть церковной, молитве. Здесь главное — страх Божий. Сравнения с царем и с придворным бытом царского дворца повторяются постоянно. Главное внимание обращено на внешний порядок в церкви: «вся благообразно и по чину да бывают». Иосиф знает, что необходимо «не точию телесное благоообразие показати, но и ум весь собрати с сердечным чувством», но он указывает к этому единственный путь — от внешнего к внутреннему: «прежде о телесном благообразии и благочинии попечемся, потом же и о внутреннем хранении». Характерно ударение, падающее на собранность и твердость и на взаимную зависимость телесного и духовного напряжения: «Стисни свои руце, и соедини свои нозе, и очи смежи, и ум собери». В этом вся духовная школа иосифлянства.

Внутренняя собранность и ударение на чувстве страха у Иосифа умеряются и его жизненной практичностью, и своеобразной эстетикой быта. Вот почему строгая этика его выражается не столько в форме аскезы, сколько — употребляя слово, модное в современном русском православном мире, — «бытового исповедничества». По отношению к мирянам она еще смягчается и получает стиль какой-то московской «калокагатии»[37]. Вот как он наставляет в «Просветителе»: «Ступание имей кротко, слово благочинно, пищу и питие немятежно, потребне зри, потребне глаголи, будь в ответах сладок, не излишествуй беседою, да будет беседование твое в светле лице, да даст веселие беседующим тебе».

При своих исключительных дарованиях, учености и воле преподобный Иосиф не мог замкнуться в стенах своего монастыря. Он принимал энергичное участие во всех вопросах, волновавших его богатое событиями время. Он более чем кто-либо наложил отпечаток на стиль московского царства и московской религиозности. Все его общественные и церковные выступления вытекают логически из его собственого духовного направления. Социальная работа монастыря расширялась в национальное

служение. Горячий патриот Русской земли и ее национальных святынь, преподобный Иосиф много содействовал развитию Московского князя в царя православного: «Царь естеством подобен всем человеком, властью же подобен высшему Богу». В самодержавии находила удовлетворение его потребность в социальной дисциплине и его вера в ответственность правителей перед Богом.

В церковных делах его времени слово Иосифа было решающим. Это он на соборе 1503 года отстоял против старцев Нила и Паисия неприкосновенность монастырского землевладения. В течение 30 лет он писал и действовал против еретиков «жидовствующих» и их заступников. Вызванный на борьбу с ними архиепископом Новгородским Геннадием, Иосиф пишет послания епископам, убеждая их подвигнуться на защиту православия, составляет обширный труд из 16 «слов» против ереси, объединенных под именем «Просветитель»[a]. В последние годы Ивана III он лично убеждает великого князя, не склонного к крутым и жестоким мерам по отношению к еретикам. Точка зрения Иосифа весьма радикальна. Царям подобает еретиков и в заточение посылать, и казням лютым предавать. «Грешника и еретика руками убити или молитвою едино есть». Нельзя верить их покаянию: пожизненное отлучение от Церкви и заточение в темницу — такова должна быть участь даже раскаявшегося еретика. По свидетельству жития Иосифа, эта суровость вооружила против него многих владык и старцев. Послания заволжских пустынников показывают, что на Руси еще сильны были заветы христианского милосердия. Но Иосиф имел удовлетворение видеть, что его настояния победили религиозные сомнения самодержцев в самой Москве. Василий III, сын Ивана III, повелел «овым [еретикам] языки резати, иных огню предати». Однако такая победа над еретиками была началом мучительного раскола в религиозном сознании всего православного общества.

Суровый к еретикам, Иосиф проявлял такую же суровость и к другим своим врагам. В числе их было двое канонизированных святых: преподобный Нил Сорский и архиепископ Серапион. Архиепископ Новгородский, епархии которого принадлежал Волоколамск, отлучил Иосифа за неканонический переход его

[a] Опубликован Казанской духовной академией. 3-е изд. Казань, 1896.

монастыря в юрисдикцию Московского митрополита. Однако авторитет Иосифа в царском дворце был столь велик, что архиепископ был извержен из сана на московском соборе и сослан в Троице-Сергиев монастырь. Совесть многих друзей Иосифа была смущена. Они принуждали Иосифа просить прощения у своего бывшего епископа. Не чувствуя себя виновным, он отказывался. В своих посланиях он дает чрезвычайно резкую характеристику опального святителя. Автор одного из его житий пишет об их примирении, в то время как автор жития Серапиона говорит лишь о том, что святитель заочно простил Иосифа. В этом столкновении святых Москва и Новгород сводили свои последние политические счеты. В борьбе с Нилом Сорским и его учениками Иосиф разрушал традиции преподобного Сергия, ставшие слишком стеснительными для религиозного одеяния пышного московского царства.

XII. Юродивые

«Христа ради юродивые» составляют в Восточной православной Церкви особый чин канонизированных святых[a]. Эта форма подвижничества, представляющая собой крайнюю степень христианского кенотизма, неизвестная в древней Киевской Руси, впервые входит в Русскую Церковь в XIV веке. Ее расцвет падает на XVI столетие, и с тех пор она не переводилась на Руси. По столетиям чтимые русские юродивые распределяются так: XIV век – 4; XV – 11; XVI – 14 и XVII – 7. Затем церковные власти прекратили канонизацию юродивых и даже запретили соответствующий образ жизни, поскольку с ним стали связываться многие злоупотребления и мошенничества. Однако «святое юродство» сохранилось вопреки официальному неодобрению. Его представители больше не канонизируются, но продолжают пользоваться почитанием у народа. Писатель И. Бунин в одном из своих очерков вспоминает юродивых, с которыми ему довелось встретиться за всю его жизнь (он их всех считает мошенниками): всего набралось 30 человек. У нас есть свидетельства, что даже при советском режиме этот чин подвижничества все еще существует.

Принято думать, что это религиозное явление является исключительной чертой русского религиозного сознания. Это мнение не соответствует истине или, по меньшей мере, заключает в себе преувеличение. Греческая Церковь чтит 6 юродивых (saloi). Из них двое, Симеон (шестой век) и Андрей (может быть, девятый век), получили обширные и очень интересные жития, которые были известны и в Древней Руси и служили образцом для подражания. Особенно русские ценили житие святого Андрея[b], считавшегося у нас славянином, за те эсхатологиче-

[a] Ковалевский И., свящ. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. М., 1895; 3-е изд., М., 1902.

[b] Acta Sanctorum. Maii, VI.

ские откровения, которые в нем содержатся. Но не всем видам подвижничества, практиковавшимся в Греческой Церкви, подражали на Руси – или, по крайней мере, с разной степенью рвения. Например, столпничество оставило русских равнодушными. Причина кроется не в кажущейся сверхчеловеческой трудности этого подвига, что доказывается обилием на Руси юродивых Христа ради. Даже физическая сторона жизни последних не уступает столпничеству в суровости и лишениях. И все же святое юродство стало на Руси наиболее популярной, поистине национальной формой подвижничества.

Однако, приступая к изучению юродства, мы оказываемся в трудной ситуации. Наши источники, русские жития канонизированных юродивых, в основном, малосодержательны. Редко находим мы для русских юродивых житийные биографии, еще реже – биографии, составленные современниками. Но и те, что имеются, удручающе невыразительны и заполнены шаблонной риторикой. Этот странный факт не может быть объяснен отсутствием литературного мастерства или приверженностью к агиографическим шаблонам. Русские монахи удостаивались подлинных биографий, иногда весьма красочных. Поражает контраст с житиями греческих юродивых (saloi). Житие первого греческого юродивого Симеона создано весьма одаренным и своеобразным автором, Леонтием Неапольским[a]. Леонтий отказался от торжественного, полулитургического стиля агиографов. В двух пространных житийных биографиях святых он рисует живые человеческие портреты, хотя пишет так называемым низким стилем, используя не литературный греческий диалект, а народный разговорный язык. Этот стиль замечательно рисует жизнь популярного, весьма странного, скандального святого, каким был Симеон. Леонтий не пытается набросить покров благопристойности на неистовства его поступков. Возможно, он их даже преувеличивает.

На примере преподобного Симеона можно видеть, что парадоксия христианского юродства охватывает не только разумную, но и моральную сферу личности. Притворное безумие сопровождается притворной безнравственностью. Святой все время совершает предосудительные поступки: производит бес-

[a] PG. Vol. 93. Cols. 1669-1798.

чиние в храме, в страстную пятницу ест на людях колбасу, уничтожает товар на рынке, танцует с распутными женщинами и проводит ночи в их домах. Разумеется, все эти действия носят скрытый, благотворительный или назидательный, смысл. Они служат обращению грешников, но выглядят слишком вызывающе и на это рассчитаны.

Русские жития ни о чем подобном не повествуют. С них довольно и притворного безумия. Русские агиографы опасаются дурного примера, или, может быть, от упоминания непристойностей их удерживает благоговение и почтение перед святым. Подобные факты не нужны для прославления святых. Потомки могут забыть о том, что шокировало современников. Было ли это следствием русского здравого смысла (нравственной ориентации) или благочестивой щепетильности, но литературные портреты русских юродивых лишены яркой парадоксии грека Симеона. С другой стороны, те же легенды, заимствованные из жития Симеона, рассказывались в Москве о ее величайшем юродивом – святом Василии Блаженном. К сожалению, эти популярные легенды не нашли места в официальном житии святого – весьма скучном произведении XVI века. Скудные детали, упомянутые в старых летописях, и особенно многочисленные примеры современных «юродивых» напоминают Симеона. Однако, что касается современных юродивых, важно иметь в виду, что, лишенное церковного признания и благословения с XVII века, русское юродство не могло не выродиться. Таким образом, мы лишены возможности оценить подлинный характер средневекового юродства Христа ради на Руси. Стереотипные наименования «юрод» и «похаб» целомудренно покрывают скандальные черты жизни юродивых. По-видимому, они отражают две стороны надругания над «нормальной» человеческой природой: рациональной и моральной.

Поскольку русские жития святых юродивых ничего не говорят о религиозном смысле их парадоксального поведения и поскольку объем настоящей работы не позволяет нам в полной мере проанализировать греческие источники, мы вынуждены прибегнуть к другому методу. Попытаемся из одного греческого агиографического памятника извлечь некоторые фундаментальные принципы, на которых зиждется святое юродство (salia). По нашему мнению, эти принципы таковы:

1) Во-первых, необходимо отметить аскетическое попрание тщеславия, всегда опасного для монашеской аскезы. В этом, весьма простом, смысле юродство есть притворное безумие с целью вызвать поношение от людей. Даже в настоящее время это остается наиболее общим официальным объяснением юродства в православном мире. Этот мотив выглядит убедительной причиной зарождения юродства. Действительно, оно возникло в монашеской среде поначалу не как особый образ жизни, а как вспомогательное средство борьбы с гордыней. Гордыня (и тщеславие) считалась самым страшным (сатанинским) грехом; она угрожала наиболее совершенным аскетам, чудотворцам и почитаемым старцам. Так, в египетских патериках мы встречаем рассказы о притворном безумии, временно принимаемом на себя монахами перед мирскими посетителями или после проявления ими своей чудотворной силы. Но, по крайней мере в одном случае, описанном в «Патерике» Палладия, мы встречаемся с постоянным притворством. Монахиня из Тавенского женского Пахомиева монастыря считалась безумной всеми сестрами, на каждом шагу ее оскорблявшими, до тех пор пока старец Питирим не получил о ней откровения: в видении он узрел венец над ее головой[a].

Первый истинный юродивый Симеон также прошел через монашескую школу. Только после того как он вместе со своим другом Иоанном провел несколько лет в пустыне и достиг высокой степени совершенства, он решил радикально изменить свою жизнь и пойти в город (Эмессу). Однако его поступок не мотивировался желанием спастись от тщеславия. Его одиночество не нарушалось восторженными посетителями.

2) Вторым принципом, сколь ни странным это может показаться, является служение миру своеобразной проповедью, которая совершается не словом и не делом, а силой Духа, действующей под личиной безумия и проявляющейся в прозорливости и в исполнении пророчеств.

Вот слова Симеона при прощании его с другом-монахом: «Несть уже нам, брате, нужды в пустыни сей пребывати, но по-

[a] Palladius. Historia Lausaica // Robinson J. A., ed. Texts and Studies; Contributions to Biblical and Patristic Literature. 5 vols. Cambridge, Eng., 1891-1904. V, 98. (На русском языке см.: Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик. СПб., 1873. С. 155-157. — *Прим. переводчика*).

слушай мя, пойдем послужити спасению иных...» И он, действительно, достигает поставленной цели, однако весьма сложным образом. В юродстве он совершает полную меру бесчинств, но это его личное дело. Однако в самых безумных поступках, в своих шутках (подобно шутам средневековых королей) он раскрывает людям горькую правду об их внутреннем «я». Благодаря этим странным урокам, подкрепляемым чудесами и исполнением пророчеств юродивого, некоторые люди обращаются к вере. Но затем его юродство частично было нарушено. Новые друзья начинают почитать новоявленного человека Божьего, но он требует от них полного умолчания о своих подвигах и даже наказывает болтливых.

Нельзя не видеть жизненного противоречия между двумя указанными сторонами юродства: крайней степенью самоуничижения и миссией спасения. Аскетическое подавление собственного тщеславия покупается ценой введения ближнего в грех осуждения, а то и жестокости. Святой Андрей Цареградский молил Бога о прощении тех, кому он дал повод преследовать его. Но всякий акт спасения погибающих вызывает благодарность и почитание, что уничтожает аскетический смысл юродства. Вот почему жизнь юродивого является постоянным качанием между актами нравственного спасения людей и актами безнравственного глумления над ними.

3) Живя в городах среди людей, юродивые сумели довести аскетизм до такой крайней степени, о которой пустынники не могли и мечтать. У отшельников, по крайней мере, была хижина (или пещера) и какая-то одежда. Некоторые юродивые ходили нагими или полунагими и не имели крыши над головой. К обычным аскетическим формам воздержания от пищи и сна добавились страдания от холода и других стихийных невзгод. Зима в Константинополе была суровой; на севере Руси она была страшной для голого тела. Хотя аскетическая сторона юродства не является для него самой существенной, интересно отметить разницу между мотивами и формами аскетизма юродивых и классического монашества. Для монаха аскеза является средством борьбы против чувственности. Для юродивого это крайняя форма лишений, презрения к миру и ко всем условиям обычного человеческого существования. Так, нагота является радикальной формой отвержения человеческой культуры. В этом отно-

шении юродство сродни жизни древних киников, однако трансформированной идеей следования уничижению и кенозису Христа. Фактически, юродство есть самая радикальная форма христианского кенозиса. Вот почему оно стало таким популярным на русской почве.

4) Все, о чем говорилось ранее, является практическими, нравствено-религиозными целями юродства. Но даже вместе взятые, они не объясняют полностью парадоксию этой формы жизни. Юродство всегда остается иррациональным — бескорыстным движением к безумию, которое требует религиозной мотивации. Эта мотивация свободна от всех практических и нравственных соображений. Мы находим ее в глубокой и парадоксальной форме в «Первом послании к Коринфянам» апостола Павла:

«Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия» (1, 18).

«Благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1, 21).

«Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым» (3, 18).

«Мы безумны Христа ради» (4, 10).

Первое, что имеет в виду апостол Павел, — это парадокс веры в Распятого Мессию. В глазах мира сего наша вера безумна. И все же, были ли православные святые юродивые действительно безумными, чтобы буквально принять призыв апостола Павла «Будь безумным»? Вот мнение одного ученого-болландиста: «Это заблуждение и почти кощунственное толкование слов ап. Павла»[a]. Мы так привыкли к парадоксии христианства, что едва ли видим в грандиозных словах апостола Павла что-либо, кроме риторического преувеличения. Но апостол Павел настаивает здесь на радикальной непримиримости двух сфер — мира сего и мира Божьего. В Царстве Божием правит полностью противоположная земной иерархия ценностей. «Мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3, 19) и наоборот: «Немудрое Божие премудрее человеков» (1 Кор. 1, 25). Это глубокие и опасные слова. Из их духа берет начало кредо Тертуллиана:

[a] См.: Bulletin de publications hagiographiques // Analecta Bollandiana 16; 91 (1897).

«Credo quia absurdum» (Верую, потому что абсурдно) – и все иррациональные течения христианской мысли, включая Кьеркегора и модернистских богословов.

Не в богословском, а в этическом плане юродство было попыткой буквальной реализации предписания апостола Павла – посмеяния миру. Во все времена находятся христиане, испытывающие непреодолимое желание бросить вызов миру, подчеркнуть свою принадлежность к иному жизненному порядку. Связь с учением апостола Павла подтверждается самим названием этих странных святых – «Христа ради юродивые». Для оправдания парадоксального с точки зрения христианской этики образа жизни найдутся и многие другие аскетические или каритативные мотивы, но тем не менее остаются его внеэтические и иррациональные корни. Это сущностная необходимость выявления противоречия между глубокой христианской правдой и поверхностным здравым смыслом и моральным законом с целью посмеяния миру.

Эта христианская идея о несовместимости двух миров находит свою параллель в языческих религиях с их религиозным почитанием безумия. Дело не в научном поиске исторических аналогий, а в том, что в широко распространенном на Руси почитании «святого юродства» могут присутствовать не только христианские элементы. Многие примитивные и даже высоко цивилизованные народы рассматривают безумие как одержимость потусторонними силами – добрыми или злыми, божественными или дьявольскими. Древние греки почитали священное безумие (mania) в культе Дионисия и даже Аполлона, которое охватывало душу сивиллы, наполняя ее духом непонятного профетизма. В Евангелии безумие представляется как одержимость бесами. Но в древней Церкви и некоторые проявления действия Святого Духа граничили с ненормальными состояниями (глоссолалия, экстаз). Хорошо известно, что религиозный экстаз, встречающийся во многих христианских сектах старого и нового времени, принимает иногда патологические формы.

Возвращаясь к святым юродивым Греческой и Русской Церквей, нельзя считать случайным совпадением то, что все юродивые обладали пророческим даром и жили, постоянно заглядывая в невидимый мир (как божественный, так и бесовский). Прозрение духовных очей, высший разум и проникновение в

смысл являются наградой за попрание человеческого разума, подобно тому как дар исцелений почти всегда связан с аскезой тела, с властью над материей собственной плоти. Мы существенно отклонились от нашей отправной точки — притворного безумия. В действительности же, реальное безумие или умственная неполноценность не являются препятствием для христианской святости. Как физическая или нервная болезнь совместимы с высшими мистическими состояниями (святая Тереза), так и умственная неполноценность может соединяться с чистотой сердца и духом милосердия.

Доказательством тому может служить двусмысленность слова «блаженный» во многих современных языках. Большинство западных ученых видят во всех православных святых юродивых душевнобольных. Такова точка зрения Хайнриха Гельцера по отношению к Симеону Емесскому, житие которого им тщательно изучалось[a]. Я считаю, что в данном случае его точка зрения неоправданна. Но во многих других случаях мы находимся в затруднительном положении и не можем заключить, имеем ли мы дело с реальным или притворным сумашествием. Церковь, канонизируя юродивого, всегда предполагает наличие у него маски, определенной личины, поскольку в начальный период подвижничества он, как правило, был монахом и вел аскетическую жизнь. Но в отношении мирян, особенно русских, этой трудности не существует. Подлинный или притворный безумец, обладающий религиозной харизмой (даром пророчества, ясновидения и т. п.), всегда почитается как святой, быть может самый любимый святой на Руси.

Юродство на Руси не отличается от юродства в Греции. В Киевский период юродство было дополнительным аскетическим средством для достижения самоуничижения. Это была временная стадия монашеской жизни, иногда протекавшая внутри монастырской ограды. Первым русским святым юродивым был Исаакий Печерский[b], который неосмотрительно начал духовное подвижничество с затворничества в пещере и был соблазнен бесами. В результате своего духовного подвига он временно

[a] Gelzer H. Ein griechischer Volkschriftsteller des 7 Jahrhunderts // Historische Zeitschrift. 61:1-38 (1889).

[b] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 138-139.

потерял рассудок. В этом случае, как и во многих других, трудно провести границу между безумием естественным и притворным. Сначала его юродство проявлялось в странных поступках. Он работал на кухне, где был объектом всеобщего насмехательства. Однажды, выполняя просьбу насмешника-повара, он поймал руками ворона, и изумленная братия стала почитать его как чудотворца. После этого его юродство стало носить вполне добровольный характер: «Он же, не хотя славы человеческыа, нача уродство творити и пакостити нача: ово игумену, ово же братии»[38]. Он бродил за стенами монастыря, где собирал в пещере детей и одевал их в монашеские одежды. За это иногда его бил игумен. В конце своей жизни он победил бесов, которые признали перед ним свое бессилие.

В XII же веке святой Авраамий Смоленский еще в юношеском возрасте раздал свое имущество нищим и облачился в «худые ризы» (подобно преподобному Феодосию Печерскому): «Хожааше, яко един от нищих и на юродство ся преложь...»[39] В его житии не приводится никаких подробностей этого периода жизни. Возможно, его биограф называет юродством нищую, скитальческую жизнь святого. В данном случае Авраамий не может быть отнесен к юродивым. Позже он постригся в монахи и стал игуменом и был весьма «сведущ в книгах». Его социальное самоуничижение было, следовательно, кенотической чертой, свидетельствующей о влиянии преподобного Феодосия[a].

В монгольский период временное юродство приписывается святому Кириллу Белозерскому. Молодым монахом в московском Симоновом монастыре (XIV век) он воспринял юродство, «утаити хотя зрящим добродетель, яко да не узнан будет». Мы не знаем, каковы были те поступки, «подобная глумлению и смеху», за которые игумен посадил его на шесть месяцев на хлеб и воду[b]. В жизни Кирилла это было коротким, временным опытом уничижения.

До сих пор не было примера подвижника, для которого юродство Христа ради стало главной чертой жизни, давшей ему соответствующий чин при канонизации. Первым настоящим юроди-

[a] Там же. С. 149.

[b] О житии св. Кирилла см.: Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.

вым на Руси был Прокопий Устюжский. К сожалению, его житие составлено лишь в XV веке, спустя много поколений после его кончины, которую оно само относит к 1302 году[a], помещая анахронически отдельные эпизоды его жизни то в XII, то в XIV, а то и в XV век. Таким образом, историческая ценность его жития невелика. Многие эпизоды заимствованы из греческой легенды о святом Андрее Юродивом. Но поскольку мы не располагаем более надежным средневековым источником, приведем несколько деталей из этого жития, послужившего образцом для многих легендарных житий юродивых позднейшего времени.

В самом начале жития наталкиваемся на загадочное обстоятельство. О русском святом говорится, что он происходит «от западных стран, от латинска языка, от немецкой земли». В Древней Руси это означало, что он был иностранцем и католиком. Богатый купец, он прибыл в Новгород «со своею дружиною» и остался здесь, приняв православие. Как нам следует воспринимать эту удивительную информацию?

Мы знаем об одном русском юродивом, чье иностранное происхождение является весьма вероятным. Но он жил в шестнадцатом веке (†1581 г.) в Ростове и имел прозвище Иоанн Власатый. До последнего времени на его гробнице сохранялась Псалтирь на латинском языке. На одной из ее страниц можно прочесть следующую надпись, относящуюся к началу XVIII века: «...От времени преставления блаженнаго Иоанна власатаго и милостиваго даже доселе бяше на гробе его книжица сия, зело ветха, псалтирь Давида на латинском диалекте, юже той угодник Божий моляся Богу, чтяше...»[40] Католический Запад не знал «юродства Христа ради» как особого образа жизни. Выбор такого пути иностранцем, принявшим православие, может показаться странным, однако в истории нового времени известно немало случаев, когда немцы, ставшие православными, становились русскими националистами и проявляли особое религиозное рвение. Немецкое происхождение ростовского юродивого Иоанна могло быть подлинным. Но то же иностранное происхождение приписывается и другому ростовскому юродивому, Исидору, в более позднем и не внушающем доверия житии. Автор

[a] Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 277.

просто заимствует детали из жития Прокопия и переносит их в житие своего героя. Таким образом, мы имеем дело с типичным агиографическим штампом в житиях русских юродивых. Их предполагаемое иностранное происхождение может быть выражением их чужеродности окружающему миру, подчеркиванием их роли странников на этой земле. Отвержение родины является аскетической добродетелью, которая особенно связана с юродством во Христе.

Весьма интересна причина обращения в православие немецкого купца, как она приводится в житии Прокопия: «Прииде в Великий Новгород и видев весь чин восточныя Церкви и веру православную добру быти познав, возлюби оную зело»[41]. Для русского автора наиболее убедительным или, быть может, даже единственным доказательством правильности веры является не догматическая истина, а пышность культа и его эстетическое обрамление. Не забудем, что автор принадлежит Московскому периоду, хотя указанная черта является постоянной характеристикой русской религиозности, начиная со святого князя Владимира, включая Андрея Боголюбского (XII в.) и Стефана Пермского (XIV в.), вплоть до великого раскола XVII столетия.

Житие Прокопия сообщает, что молодой «немец» посетил святого Варлаама Хутынского (что невозможно, так как тот жил в XII веке), был им крещен и поселился в его монастыре. Давал ли он монашеские обеты или остался мирянином, не говорится. В более поздние времена большинство русских юродивых были мирянами. Когда молва о его святой жизни распространилась по Новгороду, граждане Новгорода стали его почитать, и это послужило причиной принятия им на себя юродства. Однако в жизни Прокопия сыграло роль и его аскетическое призвание к странничеству, столь типичное для более позднего русского религиозного направления. «Не хочу этой праздной славы, хочу идти в восточные страны», — говорит он своему старцу Варлааму, требовавшему от него более традиционного образа жизни в строгом монастырском уединении. Тем не менее, «видя его непреклонность, старец благословил его идти туда, куда призывал его Святой Дух». Здесь намекается на момент непослушания, нарушения дисциплины как типичный для юродства.

Оставив Новгород, Прокопий идет по городам и весям, непроходимым лесам и болотам, «взыскуя древняго погибшаго

отечества». Юродство навлекает на него от людей «досаду и укорение и биение и пхание». Святой молится за своих обидчиков: «Господи, не постави им греха сего, не ведают бо, что творят». В связи с его беннической жизнью упоминается об испытаниях зимними морозами и летним зноем.

Все это является всего лишь не имеющим исторической достоверности прологом к устюжскому житию Прокопия, сохранившим для нас некоторые местные предания. Устюг, который известен как родина преподобного Стефана, не был рядовым городом Северной Руси. Характерно, что, согласно житию, Прокопий избрал для жительства этот город тоже за «церковное украшение». Однако, далеко не «великий и славный» в XIV столетии, предполагаемом времени жизни Прокопия, Устюг не имел тогда даже каменной соборной церкви, как сообщает тот же источник.

Его образ жизни типичен для позднейших русских юродивых, подражавших жизни св. Андрея Цареградского. Днем полунагой Прокопий ходил по улицам, претерпевая насмешки, брань и побои, которые он принимал «как будто в чужом теле и даже с благодарением». По ночам обходил все городские церкви, прося «полезных граду и людем». Спал он прямо на улицах, на «гноищи», или в некрытом сарае; в последние годы жизни — в углу паперти соборной церкви Успения Божией Матери. Пищу «зело малу» принимал от богобоязненных людей как милостыню, но не каждый день; «от богатых же ничтоже когда восхоте прияти». В его житии упоминается всего лишь об одной характерной черте его юродства. Прокопий имел обыкновение носить всегда в левой руке три кочерги. Позже, когда стал известен его пророческий дар, устюжане заметили, что когда он носил их вверх головами, в тот год бывал хороший урожай, а когда он оборачивал их головами вниз — плохой.

Благочестивому читателю предлагается поразмыслить не над юродством как таковым, а над нечеловеческими страданиями и унижениями, которые переносил юродивый. Весьма красочно и драматично живописуются они в главе «О великом зимнем морозе». В одну из зим были особенно жестокие морозы. Дома были засыпаны снегом, люди и скот гибли от холода. «Птицы мертвы на землю падаху...» Особенно несчастной была участь нищих и странников. Их замерзшие тела подбирались на дорогах и сбрасывались в огромные общие могилы или рвы, чтобы быть

погребенными, согласно русскому обычаю, весной после общего церковного отпевания. Все это ужасное время святой провел на соборной паперти. После двух мучительных недель он пришел к некоему Симеону, благочестивому человеку, жалевшему Прокопия, и попросил у него еды. Этому-то своему другу Прокопий рассказал историю своих страданий и своего спасения.

«Когда впервые поднялась эта страшная вьюга, ужаснулся я и уже отчаялся в жизни... Малодушествовал я и вышел ночью из паперти соборной... Сперва устремился я к стоящим напротив собора малым хижинам убогих людей, надеясь обрести у них хотя краткий покой и укрыться от стужи, но они не только не пустили меня, а еще, выскочив из хижин, палками прогнали меня, как какого-нибудь пса, ругаясь и крича мне вслед: „Прочь, прочь отсюда, мерзкий юродивый!“ ...Набрел я дорогою на пустую хижину, в углу которой лежало несколько собак. Я лег было подле них, чтобы хотя сколько-нибудь от них согреться, но они, увидев меня, все вскочили и бросились вон... Вот до чего я мерзок и грешен, что не только нищие, но и псы гнушаются мною...»

От неминуемой смерти святого спасло чудесное видение. Когда он вернулся на паперть церковную и «отчаяв живота своего, ожидаше последняго издыхания», вдруг почувствовал какую-то необыкновенно приятную теплоту и увидел прекрасного ангела с небесной ветвью в руке. Ангел коснулся ветвью лица Прокопия, «и тотчас благовоние цветов проникло в мое сердце».

Описание мороза, святого, ищущего убежища, вместе со сценой с собаками и их уходом, так же как и самоуничижительные размышления по этому поводу – все это заимствовано из греческого жития святого Андрея. Чтобы замаскировать свой источник, автор придумывает исповедь Прокопия своему другу Симеону, который якобы впоследствии, после смерти святого, описал свою дружбу с ним. Фигура наперсника играет большую роль в греческом житии святого Симеона, которая вводится с целью раскрыть внутренний мир юродивого, столь непохожий на его внешнюю жизнь.

Как юродивый Христа ради, Прокопий обладал даром пророчества (никаких исцелений ему не приписывается). Два его пророчества соотносятся с определенными деталями его жития. Будучи соотечественником великого Стефана Пермского, Прокопий «обязан» был вступить по возможности в тесные отноше-

ния с этим более поздним святым. Согласно житию, он был другом его отца. Он также предсказал его матери Марии будущее еще не рожденного сына. Чтобы сделать это чудо более удивительным, оно приурочивается ко времени, когда Мария была трехлетней отроковицей. Однажды в какой-то праздник она проходила, вместе со своими родителями, возле собора, где собралось много народа, слушающего вечернюю службу (тех, кому нельзя было войти). Прокопий вышел на паперть, свое обычное местопребывание, и, поклонившись до земли перед маленькой девочкой, сказал во всеуслышание: «Се грядет матерь великого Стефана епископа и учителя Пермскаго».

Но самым знаменитым пророчеством и чудом, связанным с памятью Прокопия, явилось чудо об огненной (каменной) туче и о спасении от нее города Устюга. Однажды, после литургии, Прокопий вошел в церковь и возвестил священнику и всем присутствующим прихожанам явленное ему откровение: «Покайтесь, братие, своих грехов... Аще ли не покаетеся, вси имате вскоре погибнути огнем и градом». Никто не поверил юродивому, несмотря на его слезы и рыдания. Он ходил по всему городу, как Иона в Ниневии, повторяя свое пророчество, но его призыв успеха не имел. «Во вторую же неделю в полудни найде внезапу на град облак темен, и бысть яко нощь темная... И восташа от четырех стран великия тучи, и молнии безпрестанно исходяще, и громи велицы, яко не слышати друг друга глаголющи к себе, яко и земли колебатися, и зною умножитися от молнии велику». Тогда люди поняли, что городу грозит гибель. Они собрались в соборном храме, простершись в молитве к Богу и Богородице перед иконой Благовещения. Вдруг от иконы потекло ручейком миро — и это было знаком Божественного прощения. Туча разразилась каменным градом в 20 верстах от города над лесом. Множество поваленных деревьев, которые можно было видеть еще в XVI веке, свидетельствовало об этом ужасном событии. Кроме жития Прокопия, рассказ о каменном граде над Устюгом содержится в одной рукописи XV века. И вплоть до нашего времени совершается ежегодный крестный ход из города в лес в память о чуде Прокопия. Позднее было определено, что камни, все еще лежащие на том самом месте, являются осколками метеорита. Очевидно, это и послужило исторической основой для легенды.

Смерть Прокопия описывается как достойное завершение его жизни. Получив откровение о своей приближающейся кончине, он приходит ночью к воротам монастыря Архистратига Михаила (вероятно, безуспешно прося впустить его). Помолясь, он лег «на краю моста», крестообразно сложив на груди руки. «Внезапно поднялась снежная буря. Снег покрыл землю на две четверти, погибли весь хлеб и овощи». Духовенство три дня искало Прокопия, не видя его в церкви, и только на четвертый день нашли его покрытым огромным снежным сугробом. Согласно его воле, он был предан земле не на кладбище и не возле храма, а на берегу реки, где любил сидеть, созерцая проплывающие мимо суда. Весь рассказ о жизни юродивого сопровождается деталями, свидетельствующими о его кенотическом уничижении. Чтобы подчеркнуть чудесный элемент, присутствующий в его смерти, напоминается, что дата его смерти, 8 июля, была днем памяти греческого великомученика Прокопия Кесарийского. Это обычный прием агиографов — приписывать смерть малых и неизвестных святых дням, в которые воспоминаются их знаменитые тезки. Таким образом, даже реальный день смерти блаженного Прокопия остался в Устюге неизвестным.

Еще менее известно о других средневековых русских юродивых Христа ради. В конце XV столетия в том же Устюге жил другой юродивый, Иоанн (†1494). Подвижнические черты, проявленные им в молодости, заимствованы из жития преподобного Сергия. Главной деталью связанного с ним предания является, как и в житии Прокопия, лютый мороз. Он живет в хижине при соборной церкви Успения Божией Матери, бегает по улицам полунагой, подвергаясь разного рода оскорблениям. Новый мотив чуда, встречающегося также в Киево-Печерском патерике: он спит на раскаленных угольях в печи. Священник, бывший свидетелем этого чуда, рассказал о нем впоследствии. Таким образом, в этом портрете христианского «киника» нечувствительность к морозу дополняется его нечувствительностью к огненному жару. Свидетель чудесной способности святого выполняет роль, подобную роли наперсника, — необходимая фигура в агиографии юродивых. Иначе всеобщее презрение к святому при жизни сделало бы невозможной его посмертную канонизацию.

Недаром устюжское предание о блаженном Прокопии приводит первого русского юродивого из Новгорода. Этот великий

город был колыбелью русского юродства. Все известные русские юродивые XIV и начала XV века прямо или косвенно связаны с Новгородом. Это не означает, что кенотическое уничижение было определяющей чертой этого богатого купеческого города. Скорее, верно противоположное утверждение. Но Новгород, в большей степени, чем удельные княжества, являл характерные черты русской народной жизни и сознания. Религиозная жизнь здесь была более спонтанной и менее традиционной. Если юродство Христа ради является отличительной чертой русской религиозности, оно должно было проявить себя в Новгороде раньше и сильнее, чем где бы то ни было. Здесь буйствовали в XIV веке Николай (Кочанов) и Феодор, о которых нам известно из местных летописей. Своими драками они пародировали кровавые столкновения между политическими партиями Новгорода. Никола жил на Софийской стороне (там, где расположен собор), Феодор – на Торговой. Они переругивались и перебрасывались камнями через реку Волхов. Когда один из них пытался перебраться через реку по мосту, другой гнал его назад, крича: «Не ходи на мою сторону, живи на своей!» Легенда прибавляет, что после таких боев блаженным случалось возвращаться не по мосту, а прямо по воде, как по суху.

О Николае рассказывалось еще одно чудо. Раз он был приглашен на пир к вельможе, который, очевидно, его очень уважал. Но слуги не захотели впустить юродивого. Тогда все сосуды с вином в доме опустели и оставались пустыми до тех пор, пока не выяснилось недоразумение и святой не получил удовлетворения. Точно такой же эпизод встречается в житии юродивого Исидора Ростовского (†1474). Ключевский заметил, что многие ростовские легенды копируют новгородские[a]. Другое чудо Исидора заимствовано из знаменитой былины о Садко, богатом новгородском купце. Этот Садко, выброшенный своими товарищами в море в качестве умилостивительной жертвы морскому царю, был спасен благодаря вмешательству великого святого Николая Чудотворца, Повелителя вод. В аналогичной ситуации некоему ростовскому купцу явился в видении юродивый Исидор, который спас ему жизнь. Из легенды о Прокопии заимствована деталь о «немецком» (то есть иностранном) происхождении Исидора.

[a] Там же. С. 281.

Нельзя не упомянуть здесь современника Исидора, странного инока, который был наполовину юродивым, наполовину монахом, обладавшим пророческим даром. Это Михаил, подвизавшийся в Клопском Троицком монастыре в окрестностях Новгорода[a]. Он именовался юродивым (или, по-гречески, Салос), хотя ни в одном из трех известных версий его жития нет ни одной черты, характерной для юродства: ни наготы, ни странничества, ни особого самоуничижения. Святой Михаил Клопский является провидцем, а его жития — собранием «пророчеств», вероятно записывавшихся в монастыре, где он пользовался большим почитанием в течение всей жизни, что, конечно, не согласуется с основным смыслом юродста ради Христа. Лишь странность его манер, театральный символизм жестов могли быть истолкованы как юродство. Больше всего о «юродстве» говорит начало его жития, рисующее его необычное появление в Клопском монастыре, но ничего не говорящее о его происхождении, которое остается неизвестным.

В ночь под Иванов день (1409), во время всенощной, в келье одного из монахов оказался неведомо откуда пришедший старец. «Пред ним свеща горит, а пише седя Деяния апостольска». На все вопросы игумена неизвестный отвечает буквальным повторением его слов. Его было приняли за беса, начали кадить «темьяном», но старец хотя «от темьяна закрывается», но молитвы повторяет и крест творит. В церкви и трапезной он ведет себя «по чину» и обнаруживает особенное искусство сладкогласного чтения. Он не желает только открывать своего имени. Игумен полюбил его и оставил жить в монастыре. Не говорится, был ли он пострижен и если да, то где. Монах он был образцовый, во всем послушлив игумену, пребывая все дни в посте и молитве. Но житие его было «вельми жестоко». Не имел он в келье ни постели, ни изголовья, но лежал «на песку», а келью топил «наземом да коневым калом» и питался хлебом да водой.

Его имя и знатное происхождение обнаружилось во время посещения монастыря князем Угличским Константином, сыном Димитрия Донского. В трапезной князь пригляделся к старцу, который читал Книгу Иова, и сказал: «А се Михайло Максимов...

[a] См.: Повесть о Михаиле Клопском // Костомаров Н., ред. Памятники старинной русской литературы. Т. 4. СПб., 1862. С. 36-51.

Сей старец нам (князьям московской династии) своитин». Святой не отрицал, но и не подтверждал этого заявления, но, по настоянию игумена, признался, что его настоящее имя было Михаил. После этого визита уважение к Михаилу в монастыре возросло, и его попытки юродства, если таковые были, не могли поколебать его славы. Князья и епископы беседовали с ним, просили его благословения и часто слышали от него суровые предсказания. При игумене Феодосии он изображается рядом с ним как бы соправителем монастыря. Молчание свое он прерывает для загадочных пророчеств. То он указывает место, где рыть колодезь, то предсказывает голод и учит кормить голодных монастырской рожью, несмотря на ропот братии. Суровый к сильным мира сего, он предсказывает болезнь посаднику, обижавшему монастырь, и смерть князю Шемяке и архиепископу Новгородскому Евфимию I. В этих пророчествах Михаила присутствует элемент промосковской политики, который ставит его в оппозицию к новгородскому боярству. Позднейшие предания приписывают ему провидение о рождении Ивана III и предсказание о гибели новгородской свободы.

Во всем этом нет настоящего юродства, но есть причудливость формы, поражающая воображение. Предсказывая смерть Шемяке, он гладит его по голове, а обещая владыке Евфимию хиротонию в Литве, берет из его рук носовой платок и возлагает его ему на голову. За гробом игумена он идет в сопровождении монастырского оленя, которого приманивает мхом из своих рук. Можно было бы сказать, что лишь общее уважение к юродству в Новгороде XV столетия присваивает нимб юродивого суровому аскету и прозорливцу.

В житии Михаила присутствует особая деталь, особенно привлекающая наше внимание. Речь идет о подчеркивании его высокого социального происхождения, хотя оно и утаивалось святым. Обычные бояре нередко встречались среди русских монахов, но здесь мы имеем дело с представителем княжеского дома. Тайна его происхождения возбуждает любопытство и увеличивает благочестивое благоговение перед его уничижением. Величие в добровольном уничижении — один из аспектов русской кенотической религии, близкий к юродству во Христе, но не тождественный ему. В лице Михаила Клопского мы, вероятно, встречаемся с первым историческим проявлением характерной

русской черты — искать и угадывать величие, спрятанное под покровом смирения. Это послужило религиозным основанием политическому обману в русской истории XVII-XVIII веков. Народ горячо привествовал лжецарей и политических самозванцев — выходцев из низших классов. Даже в более поздние времена многие люди, как простые, так и образованные, включая и некоторых ученых, считали и продолжают считать, что император Александр I после своей мнимой кончины в 1825 году жил в Сибири под видом старца Федора Кузьмича.

Ряд московских юродивых начинается с Максима (†1433), канонизированного на соборе 1547 года. Его официальное житие не сохранилось. XVI век дал Москве Василия Блаженного и Иоанна, по прозванию Большой Колпак. Многословное и витиеватое житие святого Василия не дает никакого представления о его подвиге юродства. Его образ сохранен в народной московской легенде, известной и в более поздних записях. Она полна исторических небылиц, хронологических несообразностей, местами прямых заимствований из греческого жития святого Симеона. Но это единственный источник для знакомства с русским народным идеалом «блаженного». Не знаем только, в какой мере он соответствует московскому святому XVI века.

По народной легенде, Василий был в детстве отдан к сапожнику и тогда уже проявил свою прозорливость, посмеявшись и прослезившись над купцом, заказавшим себе сапоги: купца ожидала скорая смерть. Бросив сапожника, Василий начал вести бродячую жизнь, ходя нагим (как святой Максим) по Москве, ночуя у одной боярской вдовы. Как сирийский юродивый, он уничтожает товары на рынке, хлеб и квас, наказывая недобросовестных торговцев. Все его парадоксальные поступки имеют скрытый мудрый смысл, связанный с объективным видением правды; они совершаются не по аскетическому мотиву юродственного самоуничижения. Василий швыряет камни в дома добродетельных людей и целует стены («углы») домов, где творились «кощуны»: у первых снаружи виснут изгнанные бесы, у вторых плачут ангелы. Данное царем золото он отдает не нищим, а купцу в чистой одежде, потому что купец потерял все свое состояние и, голодая, не решается просить милостыню. Поданное царем питие он выливает в окошко, чтобы потушить пожар в далеком Новгороде. Самое страшное — он разбивает камнем чудо-

творный образ Божией Матери у Варварских ворот, на доске которого под святым изображением был нарисован черт. Дьявола он всегда умеет раскрыть во всяком образе и всюду его преследует. Так, он узнал его в нищем, который собирал много денег у людей, посылая в награду за милостыню «привременное счастье». В расправе с нищим-бесом мораль, острие которой направлено против благочестивого корыстолюбия: «Собираеши счастьем христианские души, а сребролюбивый нрав усовляеши».

Несколько раз блаженный представляется обличителем, хотя и кротким, Ивана Грозного. Так, он укоряет царя за то, что тот, стоя в церкви, мыслями был на Воробьевых горах, где строились царские палаты. Скончавшийся в 50-х годах XVI века, святой Василий не был свидетелем опричного террора Грозного, но легенда заставляет его перенестись в Новгород во время казней и погрома города (1570). Здесь, под мостом у Волхова, в какой-то пещерке, Василий зазывает к себе Ивана и угощает его сырой кровью и мясом. В ответ на отказ царя он, обнимая его одной рукой, другой показывает на возносящиеся на небеса души невинных мучеников. Царь в ужасе машет платком, приказывая остановить казни, и страшные яства превращаются в вино и сладкий арбуз.

О почитании святого Василия, канонизированного в 1588 году, говорит посвящение ему храмов еще в XVI столетии и само переименование народом Покровского (и Троицкого) собора, в котором он был погребен, в собор Василия Блаженного.

При царе Федоре Иоанновиче в Москве подвизался другой юродивый, по прозвищу Большой Колпак. Он не был уроженцем Москвы. Родом из вологодских краев, он работал на северных солеварнях водоношей. Переселившись в Ростов (он, собственно, ростовский святой), Иоанн построил себе келью у церкви и в ней спасался, увешав свое тело веригами и тяжелыми кольцами. Выходя на улицу, он надевал свой колпак, то есть одежду с капюшоном, как ясно объяснено в житии и изображается на старинных иконах. Едва ли не Пушкин первый назвал этот колпак железным в «Борисе Годунове». Как об особом подвиге Иоанна рассказывается, что он любил подолгу смотреть на солнце, помышляя о «праведном солнце». Дети и безумные люди смеялись над ним (слабые отголоски действительного юродства), но он не наказывал их, как наказывал Василий Бла-

женный, и с улыбкой предсказывал будущее. Перед смертью блаженный переселился в Москву, но мы ничего не знаем о его здешней жизни. Умер он в бане, и во время его погребения в том же Покровском соборе, где похоронен Василий, произошло «знамение»: страшная гроза, от которой многие пострадали. У англичанина Флетчера читаем, что в его время «ходил голый (юродивый) по улицам и восстанавливал всех против правительства, особенно же против Годуновых, которых почитают притеснителями всего государства»[a]. Обыкновенно отождествляют этого юродивого с Иоанном, хотя нагота его как будто противоречит одежде Колпака.

Обличение царей и сильных мира сего в XVI веке сделалось неотъемлемой принадлежностью юродства. Самое яркое свидетельство дает летопись в рассказе о беседе псковского юродивого святого Николы с Иоанном Грозным. Пскову в 1570 году грозила участь Новгорода, когда юродивый, вместе с наместником князем Юрием Токмаковым, велели ставить по улицам столы с хлебом-солью и с поклонами встречать царя. Когда после молебна царь зашел к нему благословиться, Никола поучал его «ужасными словесы еже престати велия кровопролития». Когда Иван, несмотря на предупреждение, велел снять колокол со Святой Троицы, то в тот же час у него пал лучший конь «по пророчеству святого». Так пишет псковский летописец. Известная легенда прибавляет, что Никола поставил перед царем сырое мясо, несмотря на Великий пост, и в ответ на отказ Ивана – «Я христианин, и в пост мяса не ем» – возразил: «А кровь христианскую пьешь?» Это кровавое угощение псковского юродивого, конечно, отразилось в народной легенде о московском Василии.

По понятным причинам иностранцы-путешественники больше русских агиографов обращают внимание на политическое служение юродивых. Флетчер писал в 1588 году:

«Кроме монахов, у них есть особенные блаженные, которых они называют святыми людьми... Вот почему блаженных народ очень любит, ибо они, подобно пасквилям, указывают на недостатки знатных, о которых никто другой и говорить не смеет. Но иногда случается, что за такую дерзкую свободу, которую они позволяют себе, от них тоже отделываются, как это и было

[a] Цит. по: Флетчер Дж. О государстве русском. СПб., 1906. С. 101.

с одним или двумя в прошедшее царствование за то, что они уже слишком смело поносили правление царя»[a].

Флетчер же сообщает о Василии Блаженном, что «он решился упрекнуть покойного царя в его жестокости и во всех угнетениях, каким он подвергал народ». Он также говорит об огоромном уважении русских к юродивым в то время:

«Они (юродивые) ходят совершенно нагие... кроме того, что посредине тела перевязаны лохмотьями, с длинными волосами, распущенными и висящими по плечам, а многие еще с веригами на шее или посредине тела. Их считают пророками и весьма святыми мужами... Если такой человек явно упрекает кого-нибудь в чем бы то ни было, то ему ничего не возражают, а только говорят, что заслужили это по грехам; если же кто из них, проходя мимо лавки, возьмет что-нибудь из товаров... то купец, у которого он... что-либо взял, почтет себя любимым Богом и угодным святому мужу»[b].

Из этих описаний иностранца мы заключаем, во-первых, что юродивые в Москве были многочисленны, составляли особый разряд и что Церковь канонизировала из них весьма немногих. Впрочем, ввиду преимущественно народного почитания блаженных, установление точного списка канонизированных святых этого чина встречает много трудностей. Во-вторых, общее уважение к ним, не исключавшее, конечно, отдельных случаев насмешки со стороны детей и озорников, самые вериги, носившиеся напоказ, совершенно меняли на Руси смысл древнехристианского юродства. Менее всего это подвиг смирения. В эту эпоху юродство — форма пророческого, в древнееврейском смысле, служения, соединенная с крайней аскезой. Специфически юродство заключается лишь в посмеянии миру. Уже не мир ругается над блаженными, но они ругаются над миром.

Не случайно, что в XVI веке пророческое служение юродивых обретает социальный и даже политический смысл. В эту эпоху иосифлянская иерархия ослабевает в своем долге печалования за опальных и обличения неправды. Юродивые принимают на себя служение древних святителей и подвижников. С другой стороны, этот мирянский чин святости занимает в Церкви мес-

[a] Там же. С. 102.
[b] Там же. С. 101.

то, опустевшее со времени святых князей. Изменение условий государственной жизни вызывает совершенно противоположные формы национального служения. Святые князья строили государство и стремились к осуществлению в нем правды. Московские князья построили это государство крепко и прочно; оно существует силой принуждения, обязанностью службы и не требует святой жертвенности. Церковь передает государственное строительство всецело царю, но неправда, которая торжествует в мире и в государстве, требует корректива христианской совести. И эта совесть выносит свой суд тем свободнее и авторитетнее, чем меньше она связана с миром, чем радикальнее она отрицает мир. Юродивый вместе с князем вошли в Церковь как поборники Христовой правды в социальной жизни.

Общее понижение духовной жизни с середины XVI века не могло не коснуться и юродства. В XVII веке юродивые встречаются уже реже, московские юродивые уже не канонизируются церковно. Юродство, как и монашеская святость, локализуется на Севере, возвращаясь на свою новгородскую родину. Вологда, Тотьма, Каргополь, Архангельск, Вятка — города последних святых юродивых. На Москве власть, и государственная и церковная, начинает подозрительно относиться к юродивым. Она замечает присутствие среди них лже-юродивых, по-настоящему безумных или обманщиков. Происходит и умаление церковных празднеств уже канонизированным святым, таким как Василий Блаженный. Синод вообще перестает канонизировать юродивых. Лишенное духовной поддержки церковной интеллигенции, гонимое полицией, юродство претерпевает процесс вырождения.

XIII. Искусство и религия

Говоря о религиозной жизни в средневековой Руси, мы не можем упустить из виду религиозное искусство того времени. Оно представляет собой величайшее и наиболее самобытное творение русского духа. Пятнадцатое столетие, которое обычно называют золотым веком русской духовности и святости, может быть названо и золотым веком русского искусства. По крайней мере, что касается живописи, то можно смело утверждать, что ни XIX, ни XX века не дали гения, равного иконописцу Андрею Рублеву. Сравнивая средневековое искусство с духовностью нового времени, современный ученый понимает, что оно имело определенные преимущества. В Древней Руси не было глубокого богословия, достойного этого имени. Письменное слово в лучших литературных памятниках – житиях святых, вроде житий Сергия или Стефана, – было еще несовершенно и бессильно передать высшие мистические состояния молитвы. По их неточным описаниям мы можем только догадываться о духовной жизни величайших русских святых. Но в изобразительном искусстве отсутствие классического образования или литературного мастерства не является препятствием. Языковой барьер не мешал русским художникам идти на выучку к греческим живописцам, и через некоторое время (около XV столетия) они уже были в состоянии равняться с этими мастерами.

В Киеве русские мозаичисты и иконописцы были не более чем скромными учениками. Несмотря на их ранние успехи, им недоставало самобытности, и наиболее точным признаком, позволяющим отличать русские работы от их византийских образцов, является более низкий уровень мастерства. В тех редких случаях, когда этот критерий не подходит и разница в уровне становится почти не ощутимой, дух киевского искусства остается греческим, и для характеристики русской религиозности мало что можно извлечь.

Не так безнадежно обстоит дело с монгольским, или средневековым, периодом Руси. Греческая традиция не умерла; греческие художники все еще работали на Руси и формировали школы русских учеников; и все же безошибочно угадывается самобытный национальный гений. Русское религиозное искусство принадлежит к византийскому миру, но внутри него оно занимает собственное место. Не все его черты заимствованы из Греции. Подавляющее их число должно быть отнесено к национальным традициям, и лишь кое-какие – к влиянию Востока.

Национальная школа русского искусства далека от однообразия. Она демонстрирует быстрое развитие, и в ней выделяются несколько местных школ. В настоящее время мы можем проследить произведения отдельных художников и во многих случаях приписать их конкретным именам. Это блестящее достижение современной русской исследовательской школы, зародившейся в начале XX столетия, результат работы одного поколения русских ученых – специалистов по истории искусства. Изложению их достижений следует предпослать хотя бы несколько слов о методе их работы. В противном случае могла бы остаться незамеченной фрагментарность наших знаний о древнерусском искусстве и огромные трудности, до сих пор не позволяющие сделать какие-либо обобщающие выводы.

В то время как у поклонников и исследователей архитектуры всегда была возможность наблюдать древние храмы, средневековая живопись, как фресковая, так и иконы, практически была недоступной для обозрения и изучения вплоть до самого последнего времени. Из-за плохих условий хранения, особенно из-за копоти от лампад и свечей, древние иконы должны были переписываться («поновляться») практически каждые 50 лет. Фрески тоже «поновлялись» или писались заново в совершенно другом стиле. XIX век оказался особенно роковым для русского искусства, и страшнее всего оказались невежественные попытки первых реставраторов. И только в наше время появилось уважение к древнему искусству, растущее понимание его принципов, а новая техника реставрации открыла подлинные произведения русского средневекового искусства.

Эта новая техника состоит, главным образом, в чрезвычайно тщательном и скрупулезном удалении всех позднейших наслоений, покрывающих изначальную иконопись. Это, скорее, про-

цесс расчистки и раскрытия, чем восстановления. Результаты были потрясающими. Темные фигуры священных образов, закованные в массивные серебряные оклады, заново явились нам в свежих и живых красках. Это исследовательское направление русского искусства стало возможным только во втором десятилетии XX столетия. Новый метод реставрации – медленный и трудоемкий процесс. Для того чтобы «раскрыть» одну единственную икону, потребовалось много лет тяжелого труда[a]. Революция 1917 года не положила конец этим ценным исследованиям. Они продолжались, по большей части, силами тех же самых ученых-специалистов; однако публикации постепенно сокращались, до тех пор пока около 1930 года полностью не прекратились. В тридцатые годы было больше уничтожено храмов, чем реставрировано. В Москве и Киеве разрушения были особенно варварскими. Затем грянула вторая мировая война, принесшая новые потери как от рук немцев, так и русских. Нет ничего удивительного в том, что наши знания о древних мастерах и их учениках столь фрагментарны и что эксперты все еще спорят по многим фундаментальным вопросам[b]. Один из них – это проблема распознавания местных школ.

Несомненным является самобытный и национальный характер искусства Новгорода[c]. Город Новгород и вся подвластная ему территория дали наибольшее количество художественных памятников архитектуры и живописи. Культурное превосходство этого города-государства подтверждается прежде всего наличием памятников. Уже распознаны некоторые греческие мастера и их последователи. Более спорным является вопрос о существовании древней и независимой школы в Суздале (или Владимире). Несмотря на авторитет главного защитника Суздальской школы, профессора Игоря Грабаря, ее существование доказано неполностью; местные особенности, якобы присутствующие в ее работах, могут быть объяснены вкладом греческих или дру-

[a] Грабарь И. Е. Вопросы реставрации. 2 т. М., 1926-1928; Anisimov A. I. Les anciennes icones et leur contribution a l'histoire de la peinture Russe. Paris, 1929.

[b] Реставрация памятников средневекового русского искусства была возобновлена в СССР с 1950 года. О современных достижениях см. фундаментальный труд: Грабарь И. Е., Лазарев В. Н., Кеменов В. С., ред. История русского искусства. В 5 т. М., 1953-1954. – *Прим. И. Мейендорфа.*

[c] Лазарев В. Н. Искусство Новгорода. М., 1947.

гих иностранных иконописцев, чья деятельность в этом регионе подкрепляется многочисленными документами. Еще менее известно о других местных центрах, таких как Тверь, Ростов или Устюг. Вплоть до настоящего времени работа современных реставраторов не коснулась многих провинциальных городов. И мы должны дождаться результатов будущих исследований, чтобы оценить степень их художественной независимости.

Современные исследования разрушили раз и навсегда старый предрассудок, а именно анонимность средневекового искусства. Конечно, иконы не подписывались. Но древние монастырские описи и даже летописи упоминают имена выдающихся иконописцев и их труды. Всегда были различимы индивидуальные манеры или стили, хотя с течением времени они часто смешивались. Таким образом, современные исследователи столкнулись с почти неразрешимой, не всегда легкой задачей атрибуции — что можно отнести к конкретным художникам или, по крайней мере, художественным школам? Во многих случаях, как, например, в Новгороде, покрывало анонимности не было поднято. Тем более это относится к памятникам архитектуры.

При рассмотрении средневекового искусства мы не будем касаться чисто художественных, формальных проблем. Нас интересует преломление религиозной жизни в искусстве и значение искусства для духовности. Это не означает, что нас будет интересовать только содержательная сторона иконографии. Как форма, так и содержание рассматриваются только в их взаимозависимости с религиозной жизнью [a].

Ввиду ограниченности места мы не можем ознакомить читателя с памятниками русского искусства, предполагая, что он имеет о них некоторое представление. Для тех, кто хотел бы узнать больше, предлагаем ознакомиться с несколькими доступными на английском и французском языках монографиями [b].

Начнем с архитектуры. На Руси она, конечно, не стала высоким искусством в том смысле, в каком это справедливо для византийской или западной средневековой архитектуры. В то вре-

[a] Хорошим введением о роли и месте религиозного искусства в православном богословии и духовности является следующий труд: Успенский Л., Лосский В. The Meaning of Icons. Boston, 1952. — *Прим. И. Мейендорфа.*

[b] Buxton D. R. Russian Medieval Architeture. Cambridge, 1934; Muratov P. P. Les icones Russes. Paris, 1927; T. Galbot Rice. Russian Art. Harmondsworth, 1949.

мя как русская иконопись может претендовать на вселенское значение, русские храмы представляют собой очаровательные памятники, имеющие лишь местное значение. Искусство зодчества ни в коем случае не было варварским. Оно восхищает своей гармоничностью, чутьем пропорций и высоким декоративным мастерством. Но мы тщетно стали бы искать среди них величия Святой Софии или соборов Наумбурга и Реймса.

Архитектура в средневековой Руси – это продолжение и развитие (по крайней мере, в Новгороде) стиля, созданного в Киевской Руси. Действительно, она не является чем-то совершенно новым и в то же время не есть результат переноса на русскую почву византийских форм. Все русские церкви, подобно византийским, представляют собой центрально-купольные строения с квадратным основанием. В Древней Руси не было построено ни одной базилики или вытянутого в длину прямоугольного храма, но на этом и заканчивается сходство с византийскими храмами. Возведение храмов с большими куполами было технически трудным для русских каменщиков. Купол, возвышающийся над храмом как символ неба, сошедшего на землю, уступает место более скромному куполу, который может интерпретироваться, в лучшем случае, как подобие небес. Русские храмы Киевского и последующих периодов были небольшими по периметру, но зато более устремленными ввысь. Как правило, это был вытянутый вверх куб с тремя апсидами с восточной стороны. Гладкое однообразие высоких стен нарушается узкими оконными проемами и системой горизонтальных и вертикальных декоративных линий. Все здание увенчано не одним, а многими – обычно пятью куполами – цилиндрическими башенками с округленными вершинами («главами»). За исключением главного купола, остальные носят чисто декоративный характер, и внутри здания им не соответствует никаких сферических углублений в потолке. Главные черты древнерусских храмов – простота и изящество. Изящество достигается чрезвычайной утонченностью внешнего декора в храмах Владимира и близлежащих к нему областей на северо-востоке России.

Что касается происхождения этого типа архитектуры, то выдвинуты различные теории. Поражает сходство маленьких, тянущихся вверх, каменных храмов Руси и армянских и грузинских храмов на Кавказе. Весьма вероятно, что и те и другие име-

ют восточные истоки. Было также замечено сходство с западной романской (норманской) архитектурой. Но это сходство простирается лишь на декоративные детали, что не удивительно, поскольку летописи свидетельствуют об участии западных мастеров в строительстве русских храмов, по крайней мере во Владимире. О чисто русском происхождении каменного зодчества на Руси не может быть и речи, поскольку восточные славяне строили только из дерева.

Удар, нанесенный монгольским нашествием, оказался фатальным, прервав расцвет этого искусства в северо-восточной (Владимирской) Руси. На протяжении многих поколений каменное строительство было прекращено. Когда же возобновилось, то чаще всего ограничивалось воспроизведением старых форм, только в меньших масштабах. Утрата технического мастерства стало причиной того, что более ответственные работы поручались зодчим, нанимавшимся со стороны, в частности из Новгорода и Пскова.

Только в Новгороде, который не пострадал от нашествия, церковное строительство не прерывалось. Однако даже в Новгороде в течение XIII века было построено немного. Большинство выстроенных храмов принадлежат к древнему типу в упрощенной форме. В Новгороде все еще можно видеть многие из этих маленьких церквушек с одной апсидой и без каких-либо внешних украшений, что, однако, не лишает их определенного очарования. Но во второй половине XIV века произошел сдвиг, был дан импульс к дальнейшему развитию. Начинают возводиться храмы больших размеров, с богатым декором и более сложной конфигурации, хотя и не изменяющие древним образцам. Эти два типа храмов – богатые и скромные, сосуществовали в Новгороде бок о бок до конца новгородской независимости. И, однако, ни одно новое сооружение не могло соперничать с древним почитаемым собором святой Софии, который навсегда остался свидетельством теснейшей связи с Византией и ее художественными традициями.

И все же, в области архитектуры постепенно стала вырисовываться другая традиция – национальная, древнерусская. Она не была заметной в Киеве; здесь, на севере, ее присутствие ощутимо. По всей территории, принадлежавшей Новгороду, русские строили из дерева, так же как делают это сейчас, и достигли вы-

сокого мастерства. В частности, новгородцы были известны как искусные плотники. Их художественное мастерство, особенно декоративная резьба, заслуживает восхищения. Стоит вспомнить, что вплоть до XVII века у русского плотника не было пилы, и эта прекрасная резьба выполнялась топором.

Первый храм, возведенный в Новгороде после обращения в христианство в конце X века, был деревянным. Почти все многочисленные церквушки в малых городах и селах в течение столетий оставались деревянными, так же как и первые часовенки лесных отшельников, и даже знаменитые монастыри – Сергиев, Кириллов, Ферапонтов – были деревянными, пока их не перестроили в каменные. Первая каменная церковь в Москве, Успенский собор в Кремле, была заложена только в 1328 году. Летописи никогда не забывают упомянуть о закладке или об освящении нового каменного храма как о важном церковном событии. Деревянные храмы недолговечны. Ни один из деревянных храмов средневековья не сохранился до нашего времени. Они страдали от непрестанных пожаров, которые, по-видимому, уничтожали каждый русский город, по крайней мере, один раз в столетие. Мы не располагаем живописными изображениями или подробными описаниями старейших деревянных храмов. Самые старые, существующие и поныне, деревянные храмы принадлежат XVII веку, но и они чрезвычайно редки.

Но возведение деревянных храмов продолжалось на севере и в недавнее время, а посему мы располагаем некоторыми образца-ми этого древнерусского искусства. Принимая во внимание кон-серватизм народного творчества, можно представить подобные сооружения, существовавшие на протяжении средних веков. Их отличительные черты: четверик, сложенный из горизонтальных бревен, малые размеры, башенки, увенчанные восьмигранными шатрами, а иногда и многими куполами, или «главами», весьма изящной формы. Паперти и галереи часто украшались богатым орнаментом, но даже в простейшем варианте эти скромные часовни, затерянные в лесах, несомненно, несут в себе особое очарование. Несмотря на большое количество каменных храмов, Новгородская земля изобиловала также и храмами деревянными. Их было огромное количество – мы обнаруживаем это, листая так называемые «Летописи церквей Божиих» – огромный том, в котором регистрирова-

лось строительство церквей на протяжении многих столетий в одном только Новгороде[a].

Огромное количество храмов отчасти объясняется малыми размерами. Но в бесконечном умножении их количества присутствовал и другой, религиозный, мотив. Он раскрывается благодаря редкому обычаю возведения «обыденных» (однодневных) храмов, который был известен не только в Новгороде, но также и в других средневековых государствах. Когда свирепствовала чума или какая-либо другая эпидемия, граждане давали обет построить храм за один день, чтобы умилостивить разгневанного Владыку. Вероятно, желание немедленно увидеть результат было причиной столь поразительно краткого периода строительства. Невольно по контрасту вспоминаются западные соборы, которые также строились всем миром, в том числе и по обетам, и для завершения которых потребовались столетия. В храмах средневековой Руси отсутствует монументальность и грандиозное великолепие. Однако не стоит думать, что эти однодневные храмы были обязательно некрасивыми. Будь то дерево или камень, материал, из которого сооружались эти скромные памятники зодчества, предоставлял прекрасные декоративные возможности.

До определенного времени у русских средневековых храмов не было колоколен. Они заменялись так называемыми звонницами, возводившимися в виде столбов, перекрытых арками, к которым подвешивались колокола. Эти звонницы, соединенные с храмом или стоящие отдельно, иногда привлекательны, так же как и всевозможные паперти и галереи, окружающие главное здание. В этих дополнительных постройках можно видеть влияние деревянного зодчества, которое считается родоначальником русских куполов.

Внешний купол в Византии был частью большой сферы, как это можно видеть в Святой Софии. Он в точности соответствовал внутреннему облику купола, символизирующего небесный свод. На Руси внешние «главы», возвышающиеся над цилиндрическими «шеями», или барабанами, становились все более и более независимыми от внутренней конструкции[b]. Покрытые ме-

[a] Новгородская летопись: летописец новгородский. Москва, 1781; СПб., 1879.

[b] Подобное развитие с некоторыми отличиями в декоративном оформлении стало обычным в Византии после IX века. Именно на византийской основе развилась оригинальная русская архитектурная школа. — *Прим. И. Мейендорфа.*

таллом или позолоченные, главы росли в высоту и стали более закругленными и заостренными в центре. Форма самых древних глав в Новгороде неизвестна, так как они были перестроены в соответствии с позднейшими вкусами. Типичная новгородская «глава» XIV и XV веков имеет форму воинского шлема, увенчанного крестом. Дальнейшее развитие все более и более заостряло вершину, преобразив шлем в так называемую «луковицу» («маковицу»). У многих как деревянных, так и каменных северных храмов луковица не так сплющена, как в Москве, и ее удлиненная и суженная кверху форма стройна и элегантна. Она напоминает огонек свечи, столь дорогой для русского благочестия, а посему пробуждает, более чем какая-либо другая архитектурная форма, чувство умиления — весь комплекс религиозных ассоциаций, связанных с этим словом[a].

В противоположном направлении развивалось церковное строительство в Пскове, пограничной республике, зависимой от Новгорода. Благородный архитектурный стиль Новгорода подвергся провинциальному влиянию. Типично псковский храм приземист, а его купол, обычно в виде одной большой луковицы, выходит за рамки мыслимых пропорций. В некоторых случаях достигает половины величины самого храма. Псковский храм далеко не изящен, но он обладает собственным очарованием: он уютен, удобен, душевен. Византийское величие полностью улетучилось в этом народно-демократическом мире.

Вообразим, что мы входим в один из средневековых русских храмов. В первую очередь удивляет множество народа, главным образом женщин, среди которых есть также и молодые парни, заполняющего большой притвор во время службы. Это люди, которым запрещено входить в храм во время Божественной литургии; они лишены возможности причаститься, так как находятся под епитимией. Пройдя через главные двери, вы вступаете в храм и оказываетесь в высоком, полутемном помещении, освещенным слегка пробивающимися сквозь узкие оконные проемы солнечными лучами и бесчисленными лампадами и свечами, горящими перед иконами. Если это каменный храм средних размеров, в середине увидите массивные столбы, поддерживающие купол. Его своды переходят в довольно узкий барабан,

[a] Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 351.

прорезанный небольшими отверстиями. Но тщетно будете искать апсиду, как у западных храмов. Она невидима, отрезанная от основного пространства храма высокой деревянной стеной, называемой иконостасом. Эта стена полностью увешана иконами или, вернее, сама состоит из икон, расположенных горизонтальными рядами, один над другим, почти до самого потолка. Три двери (главная, называемая «царскими вратами», богато украшена и позолочена), когда они открываются, то виден алтарь с великолепно украшенным престолом. Но большую часть богослужения двери закрыты, и архитектурный интерьер как бы усечен. Храм выглядит укороченным с восточной стороны, где находится «святая святых». Этот формальный дефект затмевается и почти компенсируется богатством внутреннего убранства, деревянной, в основном позолоченной, резьбой, световыми эффектами и, прежде всего, чудесной иконописью, покрывающей не только иконостас, но и всю церковь сверху донизу — ее стены, центральные колонны и сам купол. Общее впечатление внушает благоговение. Но оно совершенно отличается от впечатления, производимого византийским храмом, не говоря уже о западной базилике.

Малые размеры русских храмов объясняются не только отсутствием технического мастерства или климатическими условиями — храм нуждается в отоплении во время суровой русской зимы. Отчасти это проявление русского религиозного вкуса, по крайней мере каким он был в средневековый и более поздний Московский периоды. Особенно это касается иконостаса. Византия сделала первый шаг к его созданию, поместив ряд малых икон на решетку, отделявшую алтарь от основного пространства храма. Однако, хотя это не заметно с первого взгляда, такая структура многое изменила в общем понимании храма. Как византийские средневековые храмы, так и киевские оставляли открытым вид на апсиду с монументальным изображением Богородицы и другими важными мозаиками и фресками. Предполагается, что решающий шаг к созданию сплошного иконостаса был сделан в XIV веке на всем христианском Востоке. Мы располагаем многими старыми иконостасами XIV века или, по меньшей мере, царскими вратами редкой красоты, прорезывавшими иконостас в центре. Потеря архитектурной перспективы осталась, по-видимому, незамеченной.

Мы имеем потрясающее свидетельство более позднего времени о русском пристрастии к ограниченному пространству. Когда царь Иван Грозный построил в Москве на Красной площади знаменитый собор, известный под именем храма Василия Блаженного, он или русские зодчие разделили все пространство собора каменными стенами на 9 маленьких частей, так что получилось 9 маленьких храмов вместо одного большого.

Какова же была религиозная идея, легшая в основу такого художественного видения? Прожив какое-то время в атмосфере русских средневековых храмов и сравнивая этот эстетический опыт с религиозной жизнью русских людей, можно сделать некоторые выводы. Вероятно, русское литургическое чувство столь же далеко отстоит от византийского, сколь и от католического западного. О русском храме нельзя сказать: «небо, опустившееся на землю» или, наоборот, «земное, устремленное к небесному», как в случае готической базилики, и вряд ли можно назвать его соединением небесной и земной Церквей, как это с большой силой выражено в византийских литургических гимнах, или же собранием земной Церкви перед священным престолом, как в Церкви Римской. В древнерусском храме ощущаем, что Божественное пребывает не где-то там вверху, «на небесах», но присутствует прямо здесь, в алтаре, во всех святынях, наполняющих его: иконах, крестах, мощах, в потире, в позолоченных Евангелиях — во всех тех предметах, которые целуем и почитаем. Полное воплощение духовного в материальном — одна из существеннейших черт русской религиозности.

В свете этого опыта ясно, что церковь существует не столько для людей, сколько для Бога. В народе часто называют церковь «домом Божьим». Не место для собраний, а, скорее, сокровищница, святилище, собрание святынь, в которых воплощено присутствие Бога. Люди входят сюда со страхом и трепетом, как входят в святое место паломники, или, ощущая себя недостойными, молятся в притворе. Если храм есть святилище, то алтарь — святилище в святилище («Святая святых»). Никто, кроме священника, не может входить через царские врата, и закрытие врат символизирует высокую стену, отделяющую Святая святых от мирян, и подчеркивает страшное величие таинства. Но что это за таинство? Конечно, святая Евхаристия, сердце христианской литургии, сердце церковной жизни. И, однако, громада

иконостаса прячет таинство столь глубоко, что многие перестают его понимать или даже каким-либо образом ощущать.

Истоки такого положения следует искать в Византии. Сначала завеса пред алтарем во время торжественных молитв об освящении (анафора), затем тихое, почти неслышное произнесение анафоры, так же как и других молитв, неправильно называемых «тайными» (по-гречески — таинственными). Несмотря на протест императора Юстиниана в VI столетии, эта практика одержала верх, и греческая литургия утратила для мирян большую часть смысла. На славянской, в частности русской, почве понимание литургии затруднительно из-за ряда филологических недоразумений. Слово «altar», именно в этой его, латинской, форме, использовалось славянскими переводчиками для обозначения всего святилища, а не только для освященного престола. Слово «altar» в собственном смысле было переведено не как «трапеза» (так в Греческой Церкви), а по-церковнославянски — «престол». Вначале «престол» означал «стол», к которому добавилась приставка «пре» для выражения того, что это «самый священный стол».

Но поскольку в русском языке слово «стол» использовалось для передачи двух значений: «стол» и «стул» («трон»), с течением времени «престол» сохранил только второе значение, а именно «трон». Это полностью исказило идею «освященного алтаря» в народном сознании. В некоторых русских религиозных песнопениях Божия Матерь изображается сидящей в алтаре на престоле как на троне. В других песнопениях подобное положение занимает святой, чьи мощи почитаются в данном храме[a]. Для большинства мирян время освящения святых даров проходит незамеченным, а кульминационным моментом литургии считается торжественная процессия с подготовленными святыми дарами (хлебом и вином), известная как Великий Вход (который совершается в начале литургии верных и начинается с пения «Херувимской»)[b]. Столетия монгольского владычества привели к постепенному отказу от практики частого причащения, и, соответственно, к потере интереса к евхаристическому значению литургии. И тогда иконостас превратился в стену, отде-

[a] Федотов Г. П. Стихи духовные. Париж, 1936. С. 52, 53, 63, 64.

[b] Ср. пророческий эпизод в житии преподобного Сергия. С. 196 настоящего издания.

ляющую алтарь и евхаристическое таинство от собрания мирян. Религиозное внимание и почитание мирян концентрировалось на святых иконах, которые верующие по входе в храм целовали, пред которыми преклоняли колена и ставили зажженные свечи, а то, что происходило за иконостасом, оставалось незамеченным. Иконы приобрели то, что потеряла Евхаристия.

Выиграло русское искусство. Иконопись возвысилась благодаря чрезвычайному росту иконопочитания и, в отличие от архитектуры, вознеслась до недосягаемых высот. Религиозные и художественные мотивы, мистическое созерцание небесного мира и чисто человеческая радость, передаваемая в цвете, композиции, рисунке, соединились в гармоническое целое, хотя иногда могла преобладать та или иная сторона.

Обрела ли должное место в этом синтезе богословская мысль? Современный русский мыслитель признал за русской иконой высокую богословскую ценность, назвав ее «умозрением в красках»[a]. В первой половине XVI века русская иконография, действительно, создала ряд новых образов для передачи догматов или иллюстрации церковных песнопений. Что касается средних веков, то о подобных новшествах ничего не известно. Русские следовали византийским образцам, хотя привносится славянский стиль. В иконах нашли отражение многочисленные русские святые, русские костюмы и даже исторические события, но отнюдь не новые богословские идеи.

Изобретение иконостаса потребовало нового распределения классических иконографических типов. Стенная роспись должна была уступить место деревянной иконе; мозаика в течение монгольского периода полностью исчезла, вероятно, из-за упадка технического мастерства. И величественная апсида, ставшая невидимой для всех, кроме служащего духовенства, прячется за стеной из икон.

Первый ряд икон (так называемый «местный чин»), большего размера, чем остальные, является самым важным. По обе стороны от царских врат мы видим Иисуса Христа (справа от зрителя) и Богородицу (слева). Обе фигуры изображаются по пояс. Спаситель держит в одной руке Евангелие, а другой рукой благо-

[a] Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках: вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. М., 1916.

словляет. Выражение Его лица могло быть мягким, любящим и, наоборот, суровым — использовались оба варианта. Второй вариант назывался «Спас Ярое Око». То же самое можно сказать и о Богородице. Из Византии к нам пришло два типа Ее изображения: «Одигитрия» и «Умиление». В обоих случаях Богородица держит Младенца Христа, но в разных положениях и с разным выражением лица. В типе «Одигитрия» головы Матери и Младенца изображены параллельно друг другу, безо всякой связи между собой. Младенец смотрит прямо перед собой всеведущими, недетскими глазами. Богоматерь с таким же выражением лица — идеальный образ Небесной Царицы.

В отличие от Греции, Русь предпочла другой тип — «Умиление». Младенец прижимает Свою щеку к щеке Матери, лицо которой выражает, скорее, нежность, чем величие. В Новгороде почитали еще и третий тип иконы Богородицы, который также был заимствован у греков. В Византии этот тип изображения назывался «Эммануил». Мария изображалась молящейся (Oranta) с воздетыми кверху руками, с медальоном на груди, внутри которого Божественный Младенец до Своего рождения. На Руси эта икона называлась «Знамение», в память о выдающемся политическом событии 1169 года. Считалось, что победа республиканской новгородской армии над коалицией князей под руководством Андрея Боголюбского была достигнута благодаря заступничеству этой иконы Богородицы, которая стала, таким образом, Покровительницей города.

Другие «местные» иконы на иконостасе посвящались святому или празднику, в память или во имя которого был освящен храм, а также другим почитаемым святым, среди которых первое место занимает святитель Николай Чудотворец. На боковых дверях обычно изображались два архангела — Михаил и Гавриил — прекрасные юноши в эллинистическом стиле. Царские врата, состоящие из двух, решетчатых или сплошных, створок также украшались небольшими иконами, обычно их было шесть, причем две изображали Благовещение, а четыре угловых — евангелистов или отцов Церкви.

Второй, меньший по размерам, ряд икон представлял 12 главных («двунадесятых») праздников церковного календаря, общее количество которых часто превосходило предписанное число. В разных храмах число рядов могло варьироваться. Обычно

один ряд посвящался пророкам с Богородицей, сидящей посредине, еще один ряд — апостолам с расположенной посредине композицией, именуемой в России «Деисус» — от искаженного греческого «deesis» (моление). В центре композиции — икона Христа, восседающего на престоле в образе Судии; по обеим Его сторонам располагаются Богородица и святой Иоанн Креститель. Иоанн в накидке из верблюжьего волоса и с крыльями за спиной, символизирующими его аскетическое, подобное ангельскому, совершенство. Он и Дева Мария склоняются пред Судией, восседающем на престоле, в молитве за грешное человечество. За этими тремя центральными фигурами (собственно «deesis») следуют по обе стороны два архангела; завершают же этот ряд апостолы, по шесть с каждой стороны, возглавляемые Петром и Павлом. Их лица повернуты к Христу, и, таким образом, вся композиция, хотя и состоит из отдельных икон, представляет собой единое целое: небесные участники Страшного Суда.

Наряду с иконостасом, отдельные иконы висят на стенах, в частности на четырех центральных столбах. Они лежат также на аналоях (столиках для чтения) и даже помещаются снаружи над входом или на большей апсиде. Для русского благочестия икон никогда не бывает слишком много. Однако сохранилась и настенная живопись. В большинстве случаев от древних времен осталось только несколько фрагментов фресок. Но там, где под слоем позднейших «поновлений» они сохранились целиком, мы видим, что вся поверхность стен была покрыта живописью — евангельскими сценами или отдельными фигурами. От чисто декоративной живописи не осталось почти ничего.

В куполе сохранил свое место Пантократор — погрудное изображение Иисуса Христа с суровым выражением лица, со сжатыми — но не для благословения — пальцами рук. Эта рука держит всю вселенную. В Новгороде рассказывалась легенда о Пантократоре в куполе святой Софии. Считалось, что в Своей руке Христос держит Великий Новгород; в день, когда рука разожмется, Новгород погибнет. Ниже Пантократора, в четырех треугольниках (парусах), связывающих барабан купола с четырьмя столпами, изображались четыре евангелиста. Западная стена, как и в римско-католических базиликах, посвящена грандиозной картине Страшного суда. Ее композиция аналогична за-

падным на ту же тему. Иногда она расчленяется на отдельные эпизоды, которые покрывают прилегающие части северной и южной стен. Украшая эти стены, художники или их заказчики пользовались большой свободой. На знаменитых фресках Ферапонтова монастыря стены расписаны в три ряда: верхний ряд иллюстрирует отдельные части акафиста Пресвятой Богородице, средний посвящен сценам из Евангелия (редкая тема для средневековой Руси), взятым, как правило, из литургических чтений Великого поста и Пасхального периода (Постной и Цветной Триоди). Ниже, а также на центральных столпах помещены мученики, изображенные в римских доспехах как Христовы воины.

Апсида алтаря, хотя и невидима из середины храма, не оставалась неукрашенной. Основными сюжетами росписи, как и в древних византийских храмах, были «Богородица Оранта» и «Причащение апостолов», которые со временем встречались все реже и реже и, наконец, полностью исчезли. Их место, однако, было замещено фигурами и сценами, представляющими не меньший интерес для догматического богословия. Многие имеют символическое отношение к таинству Евхаристии или вообще к литургии. Так, в Ферапонтовом монастыре в апсиде помещена иллюстрация к сказанию из «Лимонаря» («Духовного луга»), древнего агиографического сборника, о видении ангелов, сослужащих пресвитерам за литургией во время совершения Евхаристии[a], а также композиция «Служба святых отец». На последней Христос изображен с белыми волосами как «Ветхий днями» (Дан. 7) в трехцветном круге. По правую сторону от Него — престол с лежащим на нем нагим Младенцем Христом, по левую сторону — жертвенник с Чашей и дискосом, играющим важную роль в подготовке евхаристии. Справа и слева — восемь святителей, обращенных лицом либо к престолу, либо к жертвеннику: это литургические богословы Восточной Церкви.

Великий иконописец Дионисий, расписывавший этот храм, проявил большую свободу в выборе тем. Одна из наиболее интересных композиций — «Учение трех святителей». Трое наиболее почитаемых отцов Восточной Церкви (все они были богословами-литургистами), святые Василий Великий, Григорий Бо-

[a] Ср. видения в житии преподобного Сергия. С. 196 настоящего издания.

гослов и Иоанн Златоуст, сидят и пишут. От них во всех направлениях текут потоки живительной влаги, к которой припадают устами, чтобы утолить жажду, толпы учеников и других людей.

А теперь обратимся от сюжетов к стилю. Широко распространено мнение, что искусство иконописи, в принципе, противоположно «картинной» живописи. Сторонники этой точки зрения перечисляют следующие черты, отличающие иконопись от секулярного искусства: плоскостное изображение, идеализированные, «преображенные» лики святых, абстрактный пейзаж, абстрактный натюрморт. Конечно, икона никогда не была реалистическим портретом или жанровой сценой. Она игнорирует реалистическую перспективу, условно подает пейзажи, здания и прочие детали. Она создает идеализированную реальность, воспринимаемую сквозь призму средневекового видения Царства Божьего. Но исполнено это средствами современной техники живописи. По форме не отличалась от секулярной живописи той же эпохи, но зато разительно отличалась от иконографических образцов других периодов и стран.

Изучая искусство русского средневековья, необходимо исходить из того, что хотя влияние греческих мастеров и продолжало иметь место, но эти мастера принадлежали к другой школе, нежели во времена киевского византизма. Русские летописи повествуют о различных греческих мастерах, прибывающих в Новгород и другие города и работающих там, иногда с помощью русских подмастерьев. Некий живописец Исайя Грек трудился в Новгороде в 1338 году; несколько греков работало в Москве в 1343 и 1344 годах. Идентифицировать их личности не удалось, в отличие от более позднего выдающегося мастера Феофана Грека, чьи работы хорошо известны историкам искусства[a].

Какие же традиции и стили использовали эти заезжие мастера? В то время Византия, после упадка XIII века, переживала последний расцвет культуры. Этот период известен как Ренессанс Палеологов. Действительно, он имеет некоторые общие черты с ранним, религиозным периодом итальянского Ренессанса. Различные византийские и русские иконы напоминают произведения Дуччо или Чимабуэ, если не заходить слишком далеко в проведении параллелей. Это сходство казалось некоторым рус-

[a] Лазарев В. Н. Феофан Грек и его школа. Москва – Ленинград, 1961.

ским ученым (Лихачев, Кондаков) столь поразительным, что они предположили наличие непосредственного влияния итальянского искусства через гипотетическую «итало-критскую» школу. В настоящее время мнения ученых противоположны, и историки склонны признавать зависимость итальянского Ренессанса от Греции в области искусства так же, как она была признана в филологии и философии. Фрески Греции Палеологов известны лучше, чем деревянные иконы того же времени (фрески Мистры, Карие Джами). То, что мы видим в изображенных фигурах и сценах, отличается от искусства эпох Македонской династии и династии Комнинов (с X по XII столетия). Налицо новое возрождение эллинистических форм. Человеческая красота, нежность, изящество пришли на смену иератическому величию и суровости. Стройные, удлиненные фигуры – вот что поражает более всего. Некоторые искусствоведы видят в этом новый реализм и интерес к натуре, но не следует преувеличивать эти элементы. Мы остаемся, как и раньше, в сфере идеального, сверхчувственного, но общая атмосфера изменилась. Она стала свободнее, более человечной и в тоже время более духовной.

С чисто формальной точки зрения два стиля сосуществуют, или уживаются друг с другом: живописный и графический. Мы наблюдаем борьбу пространства с линией, живописного моделирования с графичностью, трехмерности с двумерностью. Первая техника используется чаще всего в настенной живописи, вторая – в иконах. Средневековые греки придумали два различных термина для этих направлений: зография и иконография. Оба направления претерпевают взаимное влияние, однако не в равной мере. Преобладает влияние иконы, так что в XV веке линия одерживает победу над пространством. Полнокровное развитие этих течений легче всего можно проследить на примере России. Однако линейный стиль типичен и для искусства кватроченто в Италии и во всей Европе. Я бы даже включил сюда китайскую живопись XV века, хотя и не являюсь специалистом, чтобы объяснить это потрясающее сходство стилей.

Несколько фресок XIV века, сохранившихся в России (все они находятся в Новгороде), являются хорошими примерами палеологовского искусства. В церкви села Волотова (ок. 1352) столь рельефно моделирование фигур и столь контрастно распределение света и тени, что впору говорить об импрессионис-

тической технике письма. Считается, что эта церковь была расписана русскими учениками какого-то греческого мастера. Более совершенны по исполнению, но в том же стиле, фрески церкви преподобного Феодора Стратилата (ок. 1370) в Новгороде. Один из компетентных ученых относит их к кисти Феофана Грека, знаменитого зографа, чье творчество на Руси мы прослеживаем до начала следующего столетия. В 1405 году он расписывал Благовещенский собор в Москве вместе с Андреем Рублевым, величайшим русским художником всех времен. Таким образом, Феофан — живое связующее звено между расцветом средневекового искусства в Византии и высшей точкой его развития на Руси.

Андрей Рублев был пострижен в монахи Свято-Троицкой обители вскоре после смерти преподобного Сергия Радонежского. Должно быть, он усвоил мистическое благочестие великого святого и, вероятно, научился азам священного искусства под руководством старшего монаха Даниила, вместе с которым он создал замечательные произведения в различных городах Руси. Сначала мы видим обоих иконописцев в Москве, живущих и творящих в Спасо-Андрониковом монастыре, во главе которого стоял один из учеников преподобного Сергия. В это же время Феофан работал совместно с Рублевым в Благовещенском соборе. Здесь Рублев имел возможность изучить манеру Феофана. Более того, его учитель Даниил сам, по-видимому, находился, непосредственно или опосредованно, под влиянием Феофана. Таково, по крайней мере, мнение профессора Игоря Грабаря, проявившего большую изобретательность в попытке определить индивидуальные вклады Даниила и Андрея в роспись владимирского Успенского собора, которая, как известно, была плодом совместной работы старого и молодого мастеров.

Эта роспись свидетельствует — стиль Рублева отличается от манеры обоих учителей, как русского, так и греческого. Действительно, Рублев предпочитал линейный стиль пространственному (объемному) и таким образом ввел новый стиль — русское кватроченто, который находился, вероятно, в большей гармонии с русским художественным вкусом. В иконописи Рублева нет никакого насилия, чрезмерной экспрессии, но достигнута совершенная гармония, особенно в композиции. С графическим мастерством Рублев сочетает несравненное чувство цвета.

Он использует множество тончайших оттенков, избегая отдельных ярких мазков или контрастного противопоставления. Вот точная оценка качеств Рублева И. Грабарем: «исключительное чувство ритма, чувство цветовой гармонии, необычайная одухотворенность концепции»[a]. Действительно, для Андрея, монаха и святого, совершенство формальное служило только средством выражения его небесных видений. Это было ясно его современникам и последующим поколениям. Сам Иосиф Волоцкий пишет о нем и его учителе Данииле, что они «всегда ум и мысль возносят к невещественному и Божественному свету»[b]. Самая знаменитая икона Рублева – образ Святой Троицы, написанный для Сергиева монастыря. По мнению знатока современного искусства, И. А. Олсуфьева, это «вершина богословской концепции». Начиная с ее «раскрытия» в 1904 году, она бесспорно признана высочайшим произведением русского искусства.

Композиция этой иконы традиционна. В Восточной Церкви Святая Троица изображалась только символически в виде трех ангелов, явившихся Аврааму. Три небесных гостя восседают за столом, на котором скромная еда, предложенная патриархом. Их лица блистают сверхчеловеческой красотой. Эллинистический тип ангела-хранителя преобразился в образ мистической славы, до сих пор не виданный в христианском искусстве. Ангелы отличаются цветом своих одежд (светло-голубой, светло-сиреневый и светло-зеленый) и отчасти выражением задумчивых неземных лиц. В руках они держат длинные тонкие посохи как символ странничества. Взаимосвязь этих фигур – головы, наклоненные друг к другу, и посохи в руках – сообщает композиции внутреннее движение и жизнь, которая совершенным образом выражена с помощью треугольника, столь излюбленного в классическом итальянском искусстве. В «Троице» Рублев ведет зрителя через красоту к созерцанию Божественной жизни – цели всех мистических созерцаний.

Среди других его икон самыми выдающимися являются, вероятно, монументальная, величественная фигура апостола Павла

[a] Grabar I. E. Die Frescomalerei der Dimitrij Kathedrale in Vladimir. Berlin, 1925.

[b] Цит. по: Грабарь И. Е. Вопросы реставрации. Т. 1. С. 12. (Литература об Андрее Рублеве постепенно пополняется. См.: Алпатов. Андрей Рублев. М., 1959; Лазарев В. Н. Андрей Рублев. М., 1960. – *Прим. И. Мейендорфа.*).

из «Деисуса» и Спаситель, почти чудом избежавший уничтожения в Звенигороде. Эта икона была найдена Комиссией, работавшей под руководством И. Грабаря, в дровяном сарае, расколотая надвое и, очевидно, приготовленная для топки. Вертикальная трещина нисколько не искажает незабываемый Лик. Возможно, это лучший, по раскрытию Его духовной сущности, образ Христа в истории мирового искусства. Вполне традиционный по чертам, Он потерял суровость греческого Пантократора, но при этом сохранил черты как Своей Божественной, так и человеческой природы — уникальное решение извечной догматической проблемы, достигнутое при помощи художественной интуиции. Очевидна византийская основа искусства Рублева, а именно Ренессанса Палеологов, хотя можно согласиться и с суждением П. П. Муратова, выраженным, может быть, слишком обще: «В это время (XV век) русские художники во многом далеко ушли вперед от византийских предшественников»[a].

Но каковы истоки оригинальных русских черт рублевского искусства? Среди русских историков искусства нет полного согласия. Муратов видит их, безо всякого обоснования, в новгородском искусстве, Грабарь, с недостаточно убедительной аргументацией, называет гипотетическую древнюю Суздальскую школу. На данной стадии исследований проблема не может быть решена, если речь идет о формальных, чисто художественных и технических сторонах. Что же касается духовности Рублева, то ни Новгород, ни Суздаль, ни Москва как преемница Суздаля, не могут считаться ее родоначальниками. Духовность Рублева могла быть рождена только новым мистическим движением, созревшим в Свято-Троицком Сергиевом монастыре, который был и монашеской родиной Рублева, и местом его утонченнейшего творчества, где он создал самые прекрасные свои творения. Большей частью он работал в Москве, Владимире, Звенигороде, — но здесь не мог обрести источник для религиозного вдохновения. Должно быть, он принес его с собой из монастыря Святой Троицы. Хотя любые сравнения несовершенны, они могут дать некоторое представление об искусстве, столь дале-

[a] Muratov P. P. Les icones Russes. P. 189. (См. также: Муратов П. П. Русская живопись до середины XVII века // Грабарь И. Е. История русского искусства. Т. 6. М., 1914. С. 250. — *Прим. переводчика.*).

ком и не воспроизводимом с помощью репродукций. (Ни в коем случае нельзя доверять краскам на репродукциях «Троицы».) Своей жизнью и религиозным отношением к творчеству Рублев отчасти напоминает блаженного странника фра Анжелико. Но у него полностью отсутствует наивность и примитивизм итальянского святого. Искусство Рублева, зрелое и уверенное, скорее, являет достигнутое совершенство, нежели поиск чего-то нового или, наоборот, воссоздание прошлого. Оставаясь на итальянской почве, мы могли бы провести еще одну параллель – между Рублевым и Дуччо, тонким мистическим живописцем, который в то время только начинал освобождаться от византийской традиции, которая воспитала и русского художника.

Насколько Рублев облагородил начало XV века, настолько Дионисий отметил своим мастерством его конец; один из младших современников называет Дионисия и его сподвижников «изящными и хитрыми в Русской земле иконописцы, паче же рещи живописцы»[a]. О его жизни неизвестно ничего, кроме русского происхождения. В 80-е годы он работал в Боровске, в монастыре преподобного Пафнутия. Поскольку его имя упоминается вместе с именем некоего Митрофана, но при этом на втором месте, – должно быть, был младше и учеником первого. Известно много церквей, где он работал: на юге (Волоколамск) и на севере (Спасо-Каменный монастырь и Ферапонтов). В древней волоколамской описи сохранились даже сведения о количестве икон, написанных Дионисием в монастыре (87), упоминаемых наряду с иконами Рублева – признак большой славы, какой он пользовался у своих современников. Все его творения погибли либо из-за разрушительной силы времени, либо из-за вандализма. Единственное исключение составляет Ферапонтов монастырь. Его главная церковь расписывалась Дионисием и его сыновьями в 1500 и 1501 годах. О сюжетах фресок уже говорилось. Что касается их стиля, то Муратов подчеркивает их «чисто женственную грацию», смягчающую аскетизм и суровость святых подвижников[b]. Георгиевский, автор монографии, посвя-

[a] Савва, епископ Крутицкий. Житие преподобного Иосифа Волоцкого. Цит. по: Георгиевский Б. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911.

[b] Muratov P. P. L'ancienne peinture Russe. Prague and Rome, 1925. P. 126. (Муратов П. П. Русская живопись ... С. 268. – *Прим. переводчика.*).

щенной этим фрескам, говорит о «воздушных, зеленовато-голубых тонах их красок»[a]. Однако он признает в них недостаточную выразительность и отсутствие движения по сравнению с фресками Мистры и Сербии. И Муратов отмечает, что здесь «мотивы стиля торжествуют над мотивами содержания». Не являясь ни углубленной мистически, ни по-человечески трогательной, красота здесь существует как вещь в себе, спокойная, застывшая и самодостаточная.

Муратов полагает, что Дионисий «вышел из новгородской школы иконописи». Но это кажется сомнительным в свете его «воздушных» красок. Возможна также связь с Рублевым, хотя нам неизвестны связующие звенья. Во всяком случае, Дионисий является представителем последней фазы краткого периода расцвета искусства на Руси. Начиная с его сыновей, которые работали самостоятельно после смерти отца, наблюдается постепенный упадок, приведший к сухой манере XVI века.

XV век — это век икон, а не фресок. По крайней мере, насколько мы располагаем данными на этот счет. Лучшие русские иконы датируются этим временем. Многие из них входят в иностранные собрания и таким образом сделали русскую икону широко ценимой за рубежами России. Многие иконы когда-то принадлежали старинным иконостасам, но некоторые были написаны отдельно для храмов или частных домов. Они были темными и невыразительными до тех пор, пока не были расчищены и «раскрыты». Теперь они сияют живыми красками и выглядят как новые. Как я уже упоминал, большая часть происходит из Новгорода или принадлежит Новгородской школе.

Естественно, большинство икон изображают единичные фигуры: это Спаситель, Богородица, любимые святые. Это те, сказания о которых вошли в русский фольклор, поразив народное воображение. Это не всегда были те святые, почитание которых подсказывалось церковными службами. На русских иконах редко можно было увидеть святых аскетов. Самые популярные святые — святитель Николай: как добрый, милостивый защитник обидимых или как суровый мститель злодеям, иногда даже с обнаженным мечом в руке; святой Феодор или, скорее, даже два Феодора: Тирон (воин-новобранец) и Стратилат (полководец);

[a] Георгиевский Б. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. С. 48-50.

святой Георгий, поражающий змия; пророк Илия на огненной колеснице, возносящийся на небо; из русских святых — Борис и Глеб, святые князья-страстотерпцы. Только одна из женщин-святых, святая Параскева, удостоилась быть изображенной отдельной фигурой на иконе [a]. Ее традиционное изображение поразительно. Облаченная в красные одежды, с тонким крестом в руке, она излучает суровую красоту, напоминающую архангела, некое христианское подобие Афины. До падения демократии преподобный Сергий не был почитаем в новгородской Церкви, и потому иконы его редки. С другой стороны, часто встречаются иконы святых Флора и Лавра как покровителей коней. Однако это не двуфигурные иконы, вроде Бориса и Глеба, но весьма сложная композиция. Оба святых занимают верхний план. Под ними виднеется пейзаж с озером и три всадника, едущие, очевидно, поить лошадей. Их странные имена надписаны над головами: Спевзипп, Елевзипп, Мелевзипп. Специалисты по сравнительному религиоведению видят в этом пережитки дохристианского культа Малой Азии. Примечательно, что в противоположном углу Европы, в Лангре, древнем французском городе, существовал культ тех же святых, более известных как «Лангрские близнецы».

Возвращаясь к русским иконам, находим многочисленные типы, на которых уже не единичные фигуры, а композиции, иногда очень сложные, но всегда живописные и гармоничные. Среди них так называемые двунадесятые великие праздники, посвященные событиям из жизни Иисуса и Богородицы: первые основаны на канонических Евангелиях, вторые, так же как и на Западе, — апокрифическом евангелии от Иакова. Среди «праздников» видим также «Распятие Христа» спокойного восточного типа и Pieta («Положение во гроб»), где горе выражается патетическими жестами скорбящих женщин.

С живописной точки зрения, одной из наиболее интересных «праздничных» икон является икона Преображения. Преображенный Христос, в белом одеянии, заключен в круг или овал всех цветов радуги. Охваченные ужасом апостолы лежат на земле. Сюжет имеет мистический смысл, хотя его новгородская трактовка исполнена радости и богатства чувств, что характер-

[a] См.: Федотов Г. П. Собрание... Т. X. С. 347-348.

но для русского народного искусства. На всем русском Севере под влиянием Новгорода (даже в Твери и Переяславле) соборы посвящались празднику Преображения Господня. Этот сюжет часто фигурирует на сохранившихся иконах XV столетия.

Особую и, возможно, наиболее прекрасную группу композиций составляют иконы, посвященные Богородице, где Мария изображена окруженная ангелами или святыми. Это «Вознесение Господне», где Мария созерцает Своего Сына, возносящегося вверх, окруженного членами небесной и земной Церкви, «Покров Божией Матери», где Она стоит на воздухе в константинопольском храме, распростерши Свой омофор (покров) над людьми как знак Своего заступничества; так называемый «Собор Пресвятой Богородицы», где Она окружена ангельскими чинами; наконец, прекрасная композиция, названная начальными словами молитвенного песнопения «О Тебе радуется...». Здесь наряду с ангелами и святыми в нижней части иконы изображены среди деревьев и цветов представители животного мира, и все они прославляют Пресвятую Деву.

Что касается формальных (художественных) достоинств средневековых икон, мы уже упоминали об изящной графике, безошибочной ритмической композиции, особенно примечательной в расположении групп людей и компоновке массовых сцен, и — о колорите. Это ни в коем случае не наивное или примитивное искусство. Это искусство, в совершенстве владеющее всеми техническими средствами. Что касается колористики, то в Новгородской школе совсем иной вкус, нежели у Рублева или Дионисия. Здесь определенное предпочтение теплым тонам. Заметно отсутствие голубого или зеленовато-голубого. Преобладают красный и желтый. Янтарно-желтый фон, пурпурные колесница и кони Елисея, развевающаяся мантия святого Георгия, скачущего на белоснежном коне, щиты Бориса и Глеба и все облачение Параскевы. Зеленый цвет, особенно на иконе Преображения, глубокого тона, цвета летней листвы. Если зеленый есть цвет земли, то красный, к нашему изумлению, — знак небесных видений. Исключение составляет Пресвятая Богородица, сохраняющая традиционный, византийский облик. Ее мафорий всегда темно-вишневого цвета, местами переходящий в фиолетовый. Этот темно-красный цвет, контрастирующий с белоснежными одеждами и крыльями ангелов, создает весьма благородную цветовую гамму.

Но, в общем, новгородская колористика свидетельствуют о здоровом народном искусстве, сознающем свою силу и излучающем радость жизни. Те же яркие и сочные краски, с преобладанием красного, наблюдаются в быту современного русского крестьянства, в их костюмах, в народном искусстве, в детских игрушках. Это означает, что в Новгороде мы имеем дело не только с местными пристрастиями, но, скорее, с отражением художественного восприятия Северной, или Великой Руси.

Если по мере возможности проследить хронологически развитие новгородской иконы, то к концу XV века происходит смена народного стиля на более изящный и утонченный. Он выражается в вытянутости фигур, в более сложных и патетических жестах, в смягченных колористических тонах. Древняя республика к концу политической жизни становилась все более аристократической. И это утонченное искусство Новгород завещал Москве, своей победительнице и наследнице своих культурных традиций.

Другой чертой развития является растущая тенденция к декоративности, таившая постоянную опасность для русского искусства. Русские, безусловно, одарены чувством ритма и декоративности и определенной духовной энергией. А это всегда грозит поверхностностью. Многие из икон XV столетия сохраняют идеальное равновесие между духовным и чувственным, религиозным содержанием и его формальным выражением, но в иных ощущается радость искусства для искусства, игра форм и цвета. Еще позже икона станет чисто декоративной. Сколь ни странным это может показаться, но аскетизм с одной стороны и утонченность — с другой были такими же искушениями для русских художников, как и для художников западного Ренессанса.

Если следовать профессору Игорю Грабарю, новой школе издавна противостояла суздальская школа (в широком смысле), то есть искусство великорусского Центра: Суздаля, Владимира, Твери, Москвы. Их искусство с самого начала было аристократическим, «поражающим своей стройностью, изысканностью, изяществом» и «чудесным чувством меры». «Их общий тон всегда холодноватый... в противоположность новгородской живописи...». Мы могли бы принять эту теорию, которая вполне вписывается в рамки нашего деления на культурные зоны. Она помогла бы заполнить пустующее поле искусства удельной Руси.

Но, к сожалению, эта теория построена на шаткой основе; всего лишь одна или две ранние иконы могут быть атрибутированы как принадлежащие центральному региону. В ожидании дальнейших исследований мы должны ограничиться двумя четко определенными школами: новгородской и другой, чья деятельность проистекала в центре русского государства, но которую справедливее было бы назвать школой Рублева — по имени величайшего из ее мастеров. В более широком смысле, первая — выражение национального великорусского художественного темперамента; вторая — отражение мистической духовности, заявившей о себе вместе с преподобным Сергием. И та, и другая школы выросли на византийской почве, но развивались в противоположных направлениях: одна в сторону национального, другая в сторону небесного.

Более точного ответа требует вопрос об отношении «Рублевской» школы к двум монашеским течениям, которые изучались нами ранее: «заволжцам» и «иосифлянам». Очевидно, что по духовному содержанию иконы Рублева гораздо ближе мистическим отшельникам Севера, чем социальному, ритуалистическому и аскетическому монашеству Московской Руси. И, однако же, мы видели, что Рублев и Дионисий работали и на Севере, и на Юге, но Рублев большей частью на Юге. Суровый Пафнутий Боровский призвал Дионисия расписывать новый храм, а икон Рублева и Дионисия в монастыре преподобного Иосифа немало[a]. Как тогда объяснить кажущееся отсутствие связи между направлениями искусства и духовной жизни?

Быть может, ответ найти не так уж трудно. Художник зависит от покровителя; он идет туда, куда его зовут. Но на Севере более ограниченное поле деятельности. Большие монастыри, вроде Кириллова, Ферапонтова, Спасо-Каменного, были редкостью. Мистики были любителями нищеты и молились в маленьких деревянных часовенках. Они не нуждались в средствах искусства, чтобы черпать в них религиозное вдохновение. Некоторые даже отвергали искусство как роскошь и тщеславие. По крайней мере, преподобный Нил в некоторых радикальных высказываниях недалек от иконоборчества. С другой стороны, на Юге кня-

[a] Его можно найти в описи монастырского казначея, относящейся к середине XVI века. См.: Георгиевский Б. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. Приложение.

зья и игумены строили грандиозные монастыри и храмы, которые нуждались в иконописцах. Здесь высоко ценилась литургическая красота как одна из основ духовной жизни. Школа преподобных Пафнутия и Иосифа, из-за сурового, аскетического духа, оказалась неспособной создать собственный стиль в искусстве. Ощущала ли она чужеродность северным иконописцам? Не думаю. Даже самый суровый подвижник испытывает временами чувство умиления, и сердце смягчается видениями небесной красоты. Однако он не кладет этот опыт в основу религиозной и нравственной жизни. Когда он переступает порог храма, то оставляет небесные видения, а вместе с ними и всю литургическую красоту. Таков был опыт русских ритуалистов во все периоды истории. Это обстоятельство дает ключ ко многим противоречиям русской религиозности.

И последнее, краткое замечание по поводу еще одного вида религиозного искусства. Принято считать, что в православном культе нет места скульптуре. Это, несомненно, справедливо для современности, но в прошлом так было не всегда. В средние века скульптура занимала свое, хотя и скромное, место среди священных искусств. Даже Византия знала иконы в виде барельефов, каковые до сих пор можно лицезреть в соборе святого Марка в Венеции. Каменные рельефные изображения встречаются в Киеве и Владимире, хотя только на наружных стенах храмов. В монгольский период мы встречаем изображения, вырезанные из дерева, выполненные как рельеф или как полноценная скульптура. Они не часты, но среди них встречаются особенно почитаемые народом. В частности, двое святых запечатлены в скульптуре: святые Николай и Параскева, жития которых на грани мифологии. Вероятно, это дает ключ к решению проблемы. Утверждалось, что резные иконы проникли на Русь с Запада; и действительно, находили их, в основном, в западных землях – Новгородской и Псковской. Однако знаменитый Никола Можайский обретается возле Москвы.

Причины, по которым византийцы отвергали скульптуру, неизвестны; во всяком случае, они не носят догматического характера. Общепринято считать, что трехмерные изображения легче пробуждают воспоминания о язычестве и создают большую опасность подмены духовного чувственным. Таким образом, отказ от скульптуры можно считать уступкой побежденному ико-

ноборчеству. Славянский религиозный сенсуализм вместе с воспоминаниями дохристианских культов мог стать причиной появления скульптуры на Руси, однако только для самых популярных и мифологических святых. Разумеется, это всего лишь гипотеза. А факты подтверждают, что резные иконы существовали в течение средневекового и Московского периодов Руси и были запрещены Священным Синодом в XVIII веке, после чего началось их перемещение из храмов в археологические музеи.

XIV. Трагедия древнерусской святости

Противоположность между заволжскими нестяжателями, учениками Нила Сорского, и иосифлянами поистине огромна, как в самом направлении духовной жизни, так и в социальных последствиях[a]. Одни исходят из любви, другие из страха — страха Божия, конечно; одни являют кротость и всепрощение, другие строгость к грешнику. В организации иноческой жизни на одной стороне — почти безвластье, на другой — суровая дисциплина. Духовная жизнь «заволжцев» протекает в отрешенном созерцании и умной молитве; иосифляне любят обрядовое благочестие и уставную молитву. Заволжцы защищают духовную свободу и заступаются за гонимых еретиков, иосифляне предают их на казнь. Нестяжатели предпочитают трудовую бедность имениям и даже милостыне, иосифляне ищут богатства ради социально организованной благотворительности. Заволжцы, при всей бесспорной генеалогии их — от преподобных Сергия и Кирилла, — питаются духовными токами православного Востока, иосифляне проявляют яркий религиозный национализм. Наконец, первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение и свои монастыри, и всю Русскую Церковь. Начала духовной свободы и мистической жизни противостоят социальной организации и уставному благочестию.

[a] В последнее время советские историки посвятили несколько исследований спору между «стяжателями» и «нестяжателями». В качестве примера см. самую недавнюю общую работу, рассматривающую данную тему: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. Москва, 1960. *(Это и последующие примечания к данной главе принадлежат о. Иоанну Мейендорфу).*

Сама по себе противоположность духовных направлений не означала с необходимостью борьбы между ними. Но практические выводы — отношение к монастырским вотчинам и еретикам — сделали борьбу неизбежной. Сам преподобный Нил воздерживался от полемических посланий, как и вообще от участия в политической жизни. За него писали его ученики, особенно Вассиан Патрикеев, по прозвищу Косой, делавший это с большой страстностью[a]. Иосиф, переживший Нила, показал себя неутомимым полемистом. Обе стороны добивались поддержки власти. Иван III не был расположен казнить еретиков. И сам он, и его преемник подумывали о секуляризации монастырских вотчин. Это объясняет покровительство, которое Василий III долго оказывал Вассиану, жившему в Москве в Симоновом монастыре и по своей княжеской родовитости вхожему во дворец. Победа иосифлянам досталась нелегко. Но перспектива потерять имущество вооружила против заволжцев не только волоколамскую партию, но и огромное большинство Русской Церкви. Великий князь не мог противиться этому господствовавшему настроению. В конце концов он пожертвовал Вассианом, который был осужден на соборе 1531 года по обвинению в богословских промахах, представленных как ереси. Еще ранее Вассиана, в 1525 году, был осужден Максим Грек, заезжий с Афона монах, православный гуманист и писатель, с которым забрезжилась было и погасла возможность возрождения на Руси православной культуры, умиравшей в Византии. Максиму вменили в вину неточности его переводов. За этими обвинениями стояла месть человеку, который разделял взгляды нестяжателей и обличал внешнее, обрядоверческое направление русского благочестия. После тридцатилетнего заточения по русским монастырям Максим скончался в Троице-Сергиевом монастыре, где он и чтился местно как святой за невинно перенесенные им страдания[b].

Митрополит Даниил, осудивший Максима и Вассиана, сам был из игуменов Волоколамского монастыря и учеников препо-

[a] В 1960 году опубликована монография о Вассиане: Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. Москва и Ленинград, 1960.

[b] О выдающейся личности Максима см.: Иконников В. С. Максим Грек и его время. 2-е изд. Киев, 1915; Denisoff E. Maxim le Grec et l'Occident. Paris, Louvain, 1943. Денисов отождествил Максима Грека с Михаилом Триволисом, бывшим доминиканским монахом и учеником Савонаролы.

добного Иосифа. Преданностью великому князю и безоговорочной защитой его интересов, которая не останавливалась ни перед нарушением канонов, ни перед попранием нравственных обязательств, он сумел сделать себя необходимым. С ним иосифлянское направление утверждается в Москве. Волоколамский монастырь сделался рассадником епископов для всей России, подобно древнему Киево-Печерскому и Сергиеву монастырям. Легкая победа иосифлянства определилась, конечно, не одними экономическими интересами церковного землевладения, но и общим родством, созвучием этого направления государственному делу Москвы, с ее суровой дисциплиной, напряжением всех общественных сил и закрепощением в тягле и службе.

Настоящему разгрому заволжцы подверглись через 20 лет после первого удара. На этот раз они поплатились не за свое отношение к вотчинам, а за отношение к ереси. Еще в начале столетия они давали у себя убежище гонимым еретикам, движимые, конечно, не сочувствием к их учениям, а нежеланием участвовать в пролитии крови. Ересь жидовствующих всколыхнула вокруг себя волны рационалистического движения. Многие, подозреваемые в ереси, грешили лишь вольномыслием или критическим направлением ума. Но в этом же обвиняли и самого Нила. Ученики его не имели никакого желания производить духовный суд и принимали всех, приходивших в их скиты. В пятидесятых годах в Заволжье было раскрыто гнездо ереси. Среди обвиняемых монахов был один настоящий еретик, Феодосий Косой. Другие были повинны в разного рода свободомыслии. В числе осужденных был игумен Троицкого монастыря Артемий, который, бежав в Литву, показал себя стойким борцом за православие; привлекался к дознанию и Феодорит, просветитель лопарей, которому князь Курбский, духовный сын его, человек, несомненно, православный, составил настоящее житие. При митрополите Макарии, в 1553-1554 годах, в Москве было осуждено на заточение вместе с двумя настоящими еретиками, Башкиным и Косым, много заволжцев. Несколько лет продолжались розыски в северных скитах. Следует предполагать, что в результате много старцев разбрелось по глухим местам, вологодским и поморским, и старые очаги пустынножительства вокруг Кирилловой обители запустели. Это было настоящим разгромом целого духовного направления, и без того подавленного церковным торжеством иосифлянства.

Примечательна и сама история посмертного почитания основателей обоих направлений. Преподобный Иосиф был канонизирован в конце XVI века три раза, к местному и общему (1591) почитанию. Авторитет его стоял непререкаемо высоко уже в середине этого века. Он чтился москвичами выше всех других «новых» чудотворцев, и в середине XVII века занял в московской небесной иерархии место непосредственно за преподобными Сергием и Кириллом.

Нил Сорский вообще не был канонизирован в Москве, хотя знаком уважения к нему была задуманная Иваном Грозным постройка в его ските каменной церкви. Мы даже не знаем, когда именно произошла его местная канонизация — в конце XVIII или в XIX веке. Она совершилась неприметно, в силу возросшего его почитания в новое время, и санкционирована Синодом в «Верном Месяцеслове» 1903 года.

Оба направления церковной жизни XVI века нашли свое отражение в официальных житиях святых того периода. Они далеко еще не изучены, не изданы, но исследование А. Кадлубовского [a] дает возможность проследить и в XVI веке те же два типа русской святости, что и в XV. В ряде случаев, однако, мы не можем причислить святого к определенной школе: по недостаточной ли конкретности биографии или по самому характеру — умеренному, среднему — духовного пути подвижника. Можно отметить одно: направление, восторжествовавшее в жизни и в иерархическом строе Русской Церкви, далеко не торжествует в лике ее святых. Здесь можно наблюдать, скорее, обратное соотношение. К святым иосифлянского направления можно причислить с уверенностью лишь Даниила Переяславского и Герасима Болдинского.

Ни один из непосредственных учеников преподобного Иосифа не был канонизирован. Но Даниил (†1540) постригся в Боровском монастыре при Пафнутии и был, следовательно, сотоварищем Иосифа по духовной школе [b] и учителем Герасима Болдинского. Его богатое фактическим содержанием официальное

[a] Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы — жития святых // Русский филологический вестник. Т. 18. Варшава, 1902.

[b] Даниилу посвящена следующая значительная монография: Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения: исследование. Москва, 1881.

житие рисует святого с отроческих лет преданным суровой аскезе. Подражая Симеону Столпнику, мальчик стянул свое тело под одеждой веревкой от лодки; родители недоумевали о причине болезни сына, пока не обнаружили «смрад исходящь и плоть гниющу». Другая его черта, также навеянная древней аскетической литературой: никто не мог уговорить его мыться в бане. Эту строгость к баням святой проявил впоследствии и в своем монастыре в бытность игуменом. Проведя 12 лет в Боровске, Даниил возвратился в Переяславль и жил здесь в разных монастырях, взяв на себя особое служение – погребение умерших нечаянной смертью. Основав свой собственный Троицкий монастырь, он показал себя игуменом строгим и очень внимательным к распорядку монастырского быта. Однако аскетическая суровость его юности значительно смягчилась. Монастырь свой он поставил, подобно Иосифу, в тесную зависимость от московских великих князей, которые именуются в его житии царями. Даже основание новой обители объясняется царским повелением, на что у Даниила имелись и практические соображения: «Аще не в царском имени будет тая церкви, ничто же по нас успеется, кроме оскудения». Василий III назначил ему в старости преемника и сделал его крестным отцом своих сыновей.

Герасим Болдинский (†1554) постригся в тринадцать лет у преподобного Даниила и в течение двадцати лет был его благоговейным учеником. Житие в сильных выражениях рисует его аскетические подвиги: его пощение – вкушал пищу через день или через два; его «благопротяжную молитву», на всю ночь до заутрени, его выносливость к стуже и зною, которыми он обуздывал «буяго и дивияго зверя, плоть свою». Потом с благословения игумена он ушел в пустыню, но не в Заволжье, а в смоленские пределы, где жил в диком лесу, много терпя от бесов и лихих людей. Рассказывается о «кузовце», который преподобный повесил при дороге, чтобы проходящие клали милостыню для неведомого им пустынника, от которого ворон – кстати, любимая птица Пафнутия Боровского – отгонял зверей. Через два года Герасим основал свой монастырь на новом месте, в Болдине, в 15 верстах от Дорогобужа, и, сходив на поклон к «царю» Василию III, получил от него богатую милостыню. Если в молодости Герасим, по-видимому, имел влечение к пустынному житию, то впоследствии он показывает себя неутомимым строителем мо-

настырей и организатором киновий. Всего он построил четыре обители: в Болдине, Вязьме, на Жиздре и в Сверкове (на Днепре), во главе которых он поставил своих учеников. Биограф святого, игумен Антоний, передает его предсмертное поучение братии. Оно всецело совпадает с «Законом», или завещанием, которое оставил после себя преподобный. Эти наставления и этот «Закон» касаются монастырской дисциплины и выдержаны в духе Иосифовой «Духовной грамоты». У Иосифа же Герасим заимствует институт двенадцати соборных старцев, с которыми игумен делит свою власть.

Видное место в житии и в посмертных чудесах занимают наказания обидчиков монастыря и хулителей святого. Однако почти во всех случаях святой прощает раскаявшихся и исцеляет их. Самое суровое наказание постигает крестьян, которые травили собаками проходивших монахов: Герасим предсказывает падеж скота в этой деревне, «да не ктому унижают иноческий чин».

От святых Иосифовой или, точнее, Пафнутьевой школы перейдем теперь к ученикам преподобного Нила и заволжцам. Двое из учеников Нила были канонизированы: Кассиан Учемский и Иннокентий Комельский. Первый был родом грек, в мире князь Манкупский, который, постригшись в Ферапонтовом монастыре на Белоозере, основал свой собственный Учемский монастырь в 15 верстах от Углича (†1504 или 1509). Иннокентий Охлябинин был любимым учеником Нила, спутником его странствий по святым местам Греции. Оставив скит преподобного Нила, он ушел в Комельский лес (Вологодской губернии), где, после долгого пустынножительства, основал скит для своих учеников. Своею рукою он переписал Нилов Устав, снабдив его своим «Надсловием» и «Пристяжением». Скончался он задолго до смерти своего учителя, в 1491 году. Подробное житие его погибло, вместе с житием Нила, от татарского разорения в 1538 году. Но и в его краткой редакции видим истинного ученика Нилова: «Нравом смирен и образом кроток, и в божественных писаниях трудолюбно поучашеся и всем умом испытуяще».

Другой великий комельский подвижник Корнилий (†1537) в своем Уставе и в своей жизни сочетал черты Нилова и Иосифова благочестия, с преобладающим влиянием Нила. Можно было бы говорить об эклектизме его направления, если бы житие его не давало образ большой цельности и самобытности. Ростовец

родом, он вместе со своим дядей 12-ти лет ушел в Кириллов монастырь, где и постригся. Вериги и тяжелые труды — «Кто не знает кирилловские хлебни?» — не мешали ему заниматься списыванием книг. К преподобному Кириллу и его обители он относился всю жизнь с благоговейным уважением.

Духовное странничество, один из первых примеров которого явил на Руси Корнилий, привело его сначала в Новгород к архиепископу Геннадию, другу Иосифа, потом, через тверские монастыри, в Комельский лес. Лишь на 60 году жизни, после многих трудов и опасностей, отшельник соорудил для своих учеников первую церковь во имя Введения. Однако не скит, а киновию строил Корнилий на старости лет, со строгим общежитием и уставом. Для своей киновии Корнилий не искал сел и имений: сам с монахами неустанно корчевал и распахивал девственный лес. Его трудовые подвиги переносят нас в обстановку русских монастырей XIV века: недаром некоторые эпизоды — повалившееся дерево, поджог хвороста — кажутся списанными с жития святого Кирилла. Великий князь Василий Иванович почти насильно заставил его принять угодья и деревни. Во время голода монастырь мог кормить нуждающихся и даже воспитывать покинутых младенцев — подобно Волоцкому, но не по-Иосифову и не по-хозяйственному подает милостыню Корнилий: по два, по три раза каждому из убогих, которые хотят обмануть его. Ученики протестуют, но явившийся ему во сне Антоний Великий, патрон одной из монастырских церквей, одобряет его непрактическую щедрость.

В житии рассказывается немало случаев о проступках и даже преступлениях монахов и мирян. Никогда Корнилий не бывает строг в наказаниях. Когда он велит выбросить на дорогу хлебы, испеченные без благословения, он повторяет лишь преподобного Феодосия Печерского. Прощает он и разбойников и даже двух своих монахов, которые подстерегали его, чтобы убить: «Блаженный же поучи их... утеши и прости им грех». Строитель киновии, он тосковал о безмолвии и несколько раз оставлял свой монастырь, чтобы с учеником своим Геннадием спасаться в костромских лесах, где принялся строить новый скит. Удалялся он и в Кириллов, думая в родной обители окончить свои дни. Но комельцы сумели найти высокую руку против своего беглого игумена. Они всякий раз обращались к великому князю, и тот

принуждал святого возвращаться в свою обитель: напрасно Корнилий ссылался на старость и немощь или пытался спастись тайным бегством. Скончался он в Комельском монастыре, которому оставил и свой известный Устав.

Устав этот, состоящий из 15 глав, самым предисловием говорит о двойных его источниках: Ниле и Иосифе. Начав со слов Нила, что пишет он для «единоправной» братии, а не для учеников, ибо «един у нас Учитель», Корнилий кончает словами Иосифа о строгой ответственности настоятеля за своих подвластных и об ожидающих каждого посмертных мытарствах. Самые главы Устава в значительной части повторяют установления Иосифа, касающиеся распорядков церковной молитвы, трапезы и келейной жизни. Последние главы о послушниках Корнилий добавил из собственного опыта и через весь Устав провел свою главную мысль о нестяжании. Учительные наставления его, внесенные в житие, проникнуты всецело духом Сорского пустынника. Такова его беседа на вопрос учеников: «Что есть любовь и кая заповедь глаголеши хранити?» Корнилий отвечает по Евангелию о любви к Богу и ближним. За кротостью его и любовью живет углубленное понимание духовной жизни, выработанное в заволжской школе. Он учит «сердце хранити умною молитвою от скверных помысл». Впрочем, положительных сведений о мистическом направлении преп. Корнилия мы не имеем. Кажется, что в своем стремлении соединить духовный идеал Нила с социальным — Иосифа, Корнилий возвращается к далекому образу преподобного Кирилла, восстанавливая цельность его служения, но обогащенную в двойном опыте позднейшего киновитства и скитничества.

Эта широта направления преп. Корнилия обусловила влияние его обители и «Устава». Еще при жизни преподобного шесть учеников его основали монастыри по русскому северу, седьмой — по его смерти. Большинство их было причислено к лику святых. Из них Геннадий (†1565) вместе с Корнилием трудился над основанием Костромского и Любимоградского монастырей. Ему преподобный как бы завещал свою кротость. Геннадий любил беседовать с крестьянами в полях и ночевал в их избах, не уставая поучать их, — черта, необычная в русских житиях. Кирилл Новоезерский (†1532) унаследовал от Корнилия любовь к страничеству. Двадцать лет он бродил по северной Руси, по лесам и горо-

дам, босой и в рубище, никогда не ночуя под кровлями, но по преимуществу на церковных папертях. Потом основал свой монастырь на острове посреди Нового озера, в 30 верстах от Белозерска. Его образ по житию представляется несколько более строгим, в сравнении с его учителем. Многочисленные чудеса, запись которых велась и в XVII веке, свидетельствуют о широком народном его почитании. Его чтил и Иван Грозный; ему приписывают предсказание о бедствиях Смутного времени. В XIX веке он заслонил в народном почитании древнего Кирилла.

Новгородская область в XVI веке продолжает давать великих подвижников, многие из которых идут на поморский север. Для большинства мы лишены возможности установить направление их духовной жизни. Преподобный Александр Свирский, постригшийся на Валааме, основал свою обитель близ реки Свири. Мы знаем, что он пребывал в отношениях духовной любви с Корнилием Комельским, к которому послал одного из своих учеников. Постриженник псковского игумена преподобного Саввы Крыпецкого, Нил Столбенский (†1555) избрал подвиг совершенного уединения. Тринадцать лет он скрывался в ржевских лесах, пока стечение народа не заставило его переселиться на озеро Селигер, на остров Столбенский или Столобенский, давший ему его прозвание. Двадцать семь лет спасался он в своей келье, не имея никаких учеников. Он не построил даже часовни — пример, чрезвычайно редкий среди русских подвижников. Молился перед иконой Божией Матери и кадил ей. В его келье были водружены два костыля, на которые он опирался во время сна, не зная постели. Вот все, что могли рассказать о нем окрестные жители, от которых святой перенес немало зла: два раза они даже выжигали бор на острове, чтобы выгнать пустынника. Лишь через много лет на острове основался монастырь. Житие преподобного Нила написано, по просьбе столбенцев, в Болдинском монастыре святого Герасима; может быть, отсюда некоторая суровость, окружающая неясный для нас облик селигерского отшельника. Исключительности его подвига соответствует и одна исключительная черта его народного почитания. В Столбенском монастыре до последнего времени продавали богомольцам небольшие деревянные статуэтки святого, пережившие общее синодальное запрещение резных икон.

Никандр Псковский (†1582) тоже спасался в пустынной хи-

жине и не основал обители. Он начал лесную свою жизнь даже ранее пострижения, совсем в юном возрасте. Но уединение его прерывалось годами монашеского искуса в Саввином Крыпецком монастыре, в котором он постригся и который дважды оставлял из-за несогласия с недовольными строгой дисциплиной и завистливыми монахами.

Яснее других для нас облик преподобного Антония Сийского (†1558). Новгородский крестьянин, он ушел из мира, овдовев, уже в зрелых летах. Он не искал пострижения в какой-либо знаменитой обители, но постригся в одном из северных каргопольских монастырей. Походив по дикому Северу, среди болот и озер у самого Студеного моря, он наконец основал свой монастырь по речке Сии, в Холмогорском уезде. Неутомимый труженик, он много пролил пота на скудной, неродящей северной земле, любил ловить рыбу в уединении, отдавал себя на съедение болотным комарам: подвиг преподобного Феодосия, который восстановлен на севере Александром Свирским. Любитель пустыни, он оставил свой монастырь на попечение поставленного им игумена, хотя перед кончиной должен был вернуться, по требованию братии. Этот пустынник, забравшийся в такую глушь, тем не менее, нашел нужным войти в сношения с Москвой, посылал к Василию III просить разрешения строиться на государевой земле; внушал своим монахам молиться о даровании наследника великому князю; перед смертью завещал молиться о царе Иване Васильевиче и всех начальниках русской земли. Не отказывался он и от владения селами. В поучениях, переданных в житии, и в его сохранившемся завещании он, наряду с соблюдением устава общежития (есть заимствования у Корнилия Комельского), настаивает больше всего на братской любви и кротости. Эту же кротость и смирение он проявлял и в своей жизни: «Ниже жезла пастырского в руки взимаше». Быть может, не случайно его завещание много заимствует из одной грамоты преподобного Кирилла.

Как ни смутны для нас образы северных подвижников XVI века, но некоторые общие наблюдения уже напрашиваются. Мы видим соединение черт благочестия Нила и Иосифа, при котором, однако, стираются резкие, выдающиеся черты: суровость Иосифа и умная молитва Нила. Умеренная уставная строгость и братская любовь возвращают последних древних святых к ис-

ходной точке: к Белозерской обители Кирилла. Именно Кирилл, а не преподобный Сергий (разница в градации смирения и строгости) отпечатлевается всего отчетливее в северных русских киновитах. Но после мистического углубления заветов преподобного Сергия, возвращение к преподобному Кириллу невольно вызывает мысль о некоторой исчерпанности духовных сил. XVI век в Русской Церкви уступает пятнадцатому, бесспорно, в том, что составляет сердце церковной жизни — в явлении святости.

Тем, кому эта оценка покажется субъективной и неубедительной, предлагаем другой критерий — статистический, как ни странным кажется его применение к духовной жизни. Нельзя обнять в числах реально действующую в мире святость, но можно учесть церковную канонизацию святости. А между этими величинами как-никак существует соответствие. В послемакарьевскую эпоху (до XVIII века) канонизационная политика русских иерархов не изменилась. Канонизировали часто и охотно — не только древних святых, но и новейших. И вот, следя за списками канонизированных святых XVI и XVII веков, мы воочию наблюдаем «утечку» святости. Возьмем хотя бы списки Голубинского[a]: они далеки от полноты, но по ним можно судить об относительном значении цифр. Берем в этих списках только имена преподобных (монахов) и в соответствующие периоды времени помещаем годы кончины. Тогда на первую половину XVI века падает 22 святых, на вторую — 8; на первую половину XVII века — 11; на вторую — 2. В XVII веке убыль идет резко и равномерно. По четвертям XVII века соответствующие цифры дают: 7, 4, 2, 0. Если от цифр обратиться к личностям, то, за исключением Троицкого архимандрита Дионисия, знаменитого и в политической, и в культурной истории России, имена последних подвижников древней Руси уже немы для нас. Это все местночтимые угодники, от большинства которых не осталось даже житий. Все они жили и подвизались на Севере, в глуши, уже ничем не связанные с той Москвой, которая до середины XVI века постоянно видела в своих стенах и дворцах захожих подвижников. Василий III и даже Иван Грозный имели возможность беседовать со святыми. Для благочестивого Алексея Михайловича оставалось

[a] Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1894.

только паломничать к их гробницам. В последнем допетровском столетии уже нет преподобных. Но, в сущности, святая история Руси (philotheos historia) завершается к концу XVI века.

Роковой гранью стала середина XVI века. Еще вторая четверть этого столетия обнаруживает большие духовные силы (девять святых в первой четверти, тринадцать – во второй). Но к середине века уходит из жизни поколение учеников преподобных Нила и Иосифа. К пятидесятым годам относится разгром заволжских скитов. Вместе с ними угасает мистическое направление в русском иночестве. Иосифлянство торжествует полную победу в Русской Церкви. Но оно явно оказывается неблагоприятным для развития духовной жизни. Среди учеников преподобного Иосифа мы видим много иерархов, но ни одного святого. 1547 год – год венчания на царство Ивана Грозного – в духовной жизни России разделяет две эпохи: Святую Русь от православного царства. Иосифлянство оказало большие национальные услуги русской государственности, как об этом свидетельствует деятельность митрополита Макария. Но уже Стоглавый собор Макария вскрывает теневые стороны победившего направления.

В религиозной жизни Руси надолго устанавливается тип уставного благочестия, «обрядового исповедничества», который поражал всех иностранцев и казался тяжким даже православным грекам, при всем их восхищении. Наряду с этим жизнь, как семейная, так и общественная, все более тяжелеет. Если для Грозного самое ревностное обрядовое благочестие совместимо с утонченной жестокостью (опричнина была задумана как монашеский орден), то и вообще на Руси жестокость, разврат и чувственность легко уживаются с обрядовой строгостью. Те отрицательные стороны быта, в которых видели влияние татарщины, развиваются особенно с XVI века. XV рядом с ним – век свободы, духовной легкости, окрыленности, которые так красноречиво говорят в новгородской и ранней московской иконе по сравнению с позднейшей.

Ныне уже ясно, что основной путь московского благочестия вел к старообрядчеству. Стоглав недаром был дорог расколу, и Иосиф Волоцкий стал его главным святым. Вместе с расколом большая, хотя и узкая, религиозная сила ушла из Русской Церкви, вторично обескровив Ее. Но не нужно забывать, что первое

великое духовное кровопускание совершилось на 150 лет раньше. Тогда была порвана великая нить, ведущая от преподобного Сергия; с Аввакумом покинула Русскую Церковь школа преподобного Иосифа. Полное отсутствие святости в последнюю четверть XVII века, совпавшую с юностью Петра I, говорит об омертвении русской жизни, душа которой отлетела. На заре своего бытия Русь предпочла путь святости пути культуры. В последний свой век она горделиво утверждала себя как святую, как единственную христианскую землю. Но живая святость ее покинула. Петр разрушил лишь обветшалую оболочку Святой Руси. Оттого его надругательство над этой старой Русью встретило ничтожное сопротивление.

XV. Заключение

Однако столетия Империи, создавшие если не разрыв, то холодок между иерархической Церковью и народной религиозностью, не уничтожили окончательно святости. Как ни странно это может показаться на первый взгляд, но в бюрократической России, западнической по своей культуре, русская святость пробуждается от летаргии XVII века. Как будто удушливая теплица бытового православия была для нее менее благоприятной средой, чем холод петербургских зим. Вдали от покровительственных взоров власти, не замечаемая интеллигенцией, даже церковной иерархией, духовная жизнь теплится и в монастырях, и в скитах, и в миру. Русский монастырь последних веков далек от своего духовного идеала. К концу синодального периода упадок, иногда в очень тяжелых и соблазнительных формах, наблюдается в огромном большинстве монастырей. Но в самых распущенных среди них иногда находился лесной скит или келья затворника, где не угасала молитва. В городах, среди мирян, не только в провинциальной глуши, но и в столицах, среди шума и грохота цивилизации, проходили своим путем юродивые, блаженные, странники, чистые сердцем, бессребреники, подвижники любви. И народная любовь отмечала их. В пустынь к старцу, в хибарку к блаженному течет народное горе в жажде чуда, преображающего убогую жизнь. В век просвещенного неверия оживала легенда древних веков.

Не только легенда: творится живое чудо. Поразительно богатство духовных даров, излучаемых преподобным Серафимом (1795-1833). К нему уже находит путь не одна темная сермяжная Русь. Преподобный Серафим распечатал синодальную печать, положенную на русскую святость, и один взошел на икону, среди святителей, из числа новейших подвижников. Наше поколение чтит в нем величайшего из святых древней и новой Руси.

Само явление Серафима в обстановке XVIII и XIX века предполагает воскрешение мистической традиции, заглохшей уже в Московской Руси. Действительно, в середине XVIII века старец Паисий Величковский (1722-1794), преследуемый полицией как еретик, идет за рубеж, в Румынию, и там обретает, вместе с рукописями Нила Сорского, живую школу умной молитвы. Паисий Величковский стал отцом русского старчества. Оптина Пустынь и Саров, непосредственно связанные с ним, сделались двумя центрами духовной жизни: два костра, у которых отогревается замерзшая Россия. «Откровенные рассказы странника» (ок. 1860) являются безымянным свидетельством практики умной молитвы в середине XIX века вне монастырских стен, в среде странников и одиноких пустынножителей.

Возрождение духовной жизни в России принесло не только оживление старого опыта, но и совершенно новые на Руси формы святости. Такими следует признать старчество как особый институт преемственности духовных даров и служения миру; духовную жизнь в миру, в смысле монашеского делания, соединяемого с мирянским бытом и, наконец, священническую святость, питаемую мистическим опытом Евхаристии и духовничества.

Преподобный Серафим соединяет в себе черты глубокой традиционности со смелым, пророческим обетованием нового. Столпник, сожитель лесного медведя, определяющий смысл духовного подвига словами Макария Египетского, он белой одеждой своей, пасхальным приветом и призывом к радости, уже явленной во плоти светлой тайной преображения свидетельствует о новых духовных временах.

Во многом уже оставившая за собой духовный опыт древней Руси, новая святость в одном уступает ей. Она почти ничем не связана с национальной жизнью России и ее культурой. Как никогда и нигде в христианстве, келья и скит отрезаны от мира, даже если они и открыты пришельцам из него. Никогда влияние Святой горы Афон не сказывалось так сильно на русской духовной жизни, как за последние века. Порванная русская духовная традиция заменяется древневосточной школой «Добротолюбия».

Революция, сжигающая в огне грехи России, вызвала небывалое цветение святости: святость мучеников, исповедников, духовных подвижников в миру. Но гонимое малое стадо Русской

Церкви сейчас изгнано из созидания русской жизни, из новой творимой культуры. Оно не может взять на себя ответственности за «вражие» строительство. Но придет время, и Русская Церковь станет перед задачей нового крещения обезбоженной России. Тогда на нее ляжет ответственность и за судьбы национальной жизни. Тогда окончится двухвековая отрешенность ее от общества и культуры. И опыт общественного служения древних русских святых приобретет неожиданную современность, вдохновляя Церковь на новый культурный подвиг.

Примечания

[1] Речь шла о 60-х годах XX века.

[2] Подобная точка зрения протопресвитера Иоанна Мейендорфа ошибочна. «Русская религиозность» отнюдь не «расширенная и переработанная версия «Святых Древней Руси». Эти два тома — совершенно новый взгляд, пока не имеющий аналогов ни в отечественной, ни в зарубежной историографии.

[3] Дело в том, что древнерусская иконопись оставалась сокрытой от глаз исследователей вплоть до начала XX столетия. Иконы покрывались олифой, которая спустя 100 лет чернела. Техника реставрации икон была разработана лишь в конце XIX — начале XX столетия. Первая выставка древнерусских икон состоялась лишь в 1913 году и потрясла современников силой и светом.

[4] То есть права старшего сына на наследование.

[5] Измарагд I, гл. 73. Слово божествено о покаянии и о исповедании грехов...

[6] «...пищи и питья не щадил и подавал требующим, много церквей построил и украсил иконами и книгами, священнический и монашеский чин почитал, ко всем был любовен и милостив, гордость ненавидел и отвращался от нее, как от змия».

[7] Был он человек страшный, и сердце у него точно львиное (*Соловъев*, т.4, с.488).

[8] По другим спискам — «возраст».

[9] И красив он был, как никто другой, и голос его — как труба в народе, лицо его — как лицо Иосифа, которого египетский царь поставил вторым царем в Египте, сила же его была частью от силы Самсона, храбрость же его — как у царя римского Веспасиана, и дал ему Бог премудрость Соломона.

[10] Перебил бесчисленное множество, а на лице самого короля оставил след острого копья своего.

[11] *Татищев В. Н.* История Российская. Т. 5. М. — Л.,1964. С. 39, 40.

[12] Был незлобив и легко прощал согрешающих пред ним [*Соловъев*, т. 4. С. 489].

[13] «И был грозен приезд его... И жены моавитские начали стращать детей своих, говоря: „Вот идет Александр!“... Наполнил же Бог землю Александра богатством и славою...».

[14] «В присутствии его никто не смел сказать ни слова, потому что все бо-

ялись его: был он человек страшный, и сердце у него точно львиное» [*Соловьев*, Т. 4. С. 294]

[15] «Кто из оставшихся в живых не поплачет, видя, сколько людей приняло горькую смерть... и от поганых никогда не бывало такого зла» [*Соловьев*. Т. 3. С. 265].

[16] «Те, кто били и грабили тверичей, должны быть выданы, и я ничего не хочу вашего, а чтоб приняли моих наместников».

[17] «Александр не оставил пути отца своего за людей своих: за них он претерпел многие страдания. Он отказывался от великих почестей, отдавая свое богатство, все имущество свое чужеземцам. И не пожалел отпрыска сердца своего. Во имя христиан отдал его чужеземцам, освободив тем людей от горя, страданий и плена».

[18] «Господь Бог дал власть вязать и разрешать вместо Себя апостолам, а после них – их преемникам. А мы суть преемники апостолов, несущие образ Христа и обладающие его властью. И я, первосвященник всея Руси, учу и наставляю вас в Господе: «Бойтесь Бога и почитайте князя, не начинайте войны понапрасну, не проливайте крови. Есть наказание и прощение за каждую вину и за каждый грех. Поскольку князь Ярослав Ярославич был несправедлив к вам, он раскаивается и просит прощения за все... и я обращаюсь к вам за него. Примите его с подобающей честью».

[19] «Осудил ты прежде суда Божия уже мертвого человека, а живого боялся, дары от него принимал, ел с ним и пил» [*Соловьев*, т. 4, с. 572].

[20] «Во время его были упразднены кабаки, мытари и рыночные пошлины».

[21] ПЛДР, XIII век.

[22] *Соловьев*, т. 3, с. 208.

[23] «Славная война лучше худого мира».

[24] «...установивший пределы народам, Ты повелел жить, не преступая чужих границ».

[25] *Соловьев*, т. 3, с. 252.

[26] «это случилось 23 апреля, в день памяти великомученика и победоносца Георгия».

[27] Новгородская пятая летопись, с. 213, 1238.

[28] «да не будет на нем милости Божией, Пречистой Богородицы, честнаго и животворящаго Креста, великого чудотворца Николы, святых чудотворцев Петра и Леонтия, преподобного Сергия и Кирилла, благословения всех владык и всего духовенства ни в сей век, ни в будущий...» [*Соловьев*, т.4, с. 405.]

[29] «Что это, Господи! Покуда нам между собою ссориться и наводить друг на друга татар; лучше мне бежать в чужую землю, чем дружиться с татарами и служить им» [*Татищев*, т. 5, с. 39, 40].

[30] «Прежнюю изменили пустыню... не пощадив ее»

[31] *Муравьев А. Н.* Северная Фиваида. М., 1855. С. 151.

[32] На самом деле этот эпизод произошел с преемником преподобного Кирилла – игуменом Христофором. См.: *Кадлубовский А. П.* Очерки по истории древнерусских литературных житий... Варшава, 1902. С. 187.

[33] В противном случае никто не мог бы получить прощение, поскольку оно было бы совершенно невозможным.

[34] «Покупая что-либо потребное для себя или продавая от своего рукоделия, не должно обижать брата, лучше самим снести обиду. Также и у работающих в монастыре на братию мирян — не отнимать должно им за труды платы, но отдавать с благословением и отпускать с миром... Ничего излишнего не должно иметь».

[35] «А что просящим давать и занимающим не отказывать — так эта заповедь, как говорит св. Василий Великий, дана только для лукавых. У кого ничего нет, тот не обязан и подаяний делать... И св. Исаак пишет: «Нестяжание выше таких подаяний»».

[36] «Иноческая милостыня — помочь брату словом во время беды, облегчать его скорбь духовным утешением, но и это — кто может. Для начинающих же снести скорбь, укор, обиду от братии — вот уже духовная милостыня! И она настолько выше телесной, насколько душа выше тела, говорит преподобный Дорофей. Если из странников кто придет в монастырь — успокоить его, если спросит — дать хлеба, и отпустить».

[37] В древнегреческой философии гармония внешних и внутренних качеств как идеал воспитания человека.

[38] Он же, отвергая славу человеческую, стал юродствовать и начал глумиться то над игуменом, то над кем-нибудь из братии...» — ПЛДР. XII век. М., 1980.

[39] Он «ходил как нищий и стал юродивым». — ПЛДР. XIII век. М., 1981.

[40] *Ковалевский И., свящ.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. М., 1902.

[41] «Когда Прокопий прибыл в Новгород, то невольно был поражен множеством и красотою церквей и монастырей, доброгласным звоном многочисленных колоколов, стройным пением ликов, чинным и благоговейным служением, торжественностью и благолепием образов... набожностью и усердием народа к церковным службам». — «Житие преп. Прокопия Устюжского». СПб., 1893.

Указатель имен

Содержание

Георгий Петрович Федотов

Собрание сочинений в 12 томах.
Том 11:
Русская религиозность. Часть II.
Средние века. XIII-XV вв.

Редактор издательства *В.Лега*
Художник *И.Бурый*

Издательство «Мартис»
117334, Москва, Андреевская наб, 2.
ИД № 03324 от 20.11.2000

Формат 60x88 $^{1}/_{16}$. Гарнитура Нью-баскервиль.
Бумага офсетная №1. Печать офсетная.
Тираж 1500 экз. Заказ № 9329.

Отпечатано в ППП «Типография “Наука”».
121099, Москва, Шубинский пер., 6.